

*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XLIX, 2008, pp. 57-110*

## INTRODUCCIÓ A L'ANTROPOLOGIA DE KANT

Michel FOUCAULT<sup>1</sup>

Una nota de l'*Antropologia* indica que, abans de ser redactat, el text havia estat pronunciat durant aproximadament trenta anys; les lliçons del semestre d'hivern li eren consagrades, essent reservades les de l'estiu a la geografia física. De fet, aquesta xifra no és exacta: Kant ja havia començat el seu ensenyament de geografia el 1756; els cursos d'antropologia, per contra, no van ser inaugurats probablement abans de l'hivern de 1772-1773.

1. *Nota del traductor.* El text que presentem a continuació forma part de la tesi complementària per al doctorat de lletres que el filòsof francès Michel Foucault va presentar el 20 de maig de 1961 al saló de conferències Louis Liard de la Sorbona. En aquella època era obligatori incorporar una investigació addicional a la tesi principal, que en el cas de Foucault es tractava de *Folie et Dérason: Histoire de la folie à l'âge classique*. Per tal de superar aquesta doble exigència es va escollir com a tesi «menor» la traducció anotada, de 347 pàgines, de l'obra de Kant *Anthropologie in pragmatischer Hinsichtabgefaßt*, publicada a Königsberg per Nicolovius el 1798, acompanyada d'una introducció de 128 pàgines. El gruix de la traducció va ser publicada el 1964 per l'editorial Vrin amb el títol d'*Anthropologie du point de vu pragmatique*, amb una introducció de no gaire més de cinc pàgines que portava com a encapçalament «Notice historique» i contenia quasi exactament les primeres pàgines de la introducció original i poca cosa més. Fins ara mai no publicades, les pàgines d'aquesta introducció es conserven en format dactilogràfic a la mateixa biblioteca de la Sorbona on es va presentar la tesi. Actualment es poden trobar dues còpies més d'aquest manuscrit, una a l'Arxiu Foucault i l'altra a l'IMEC (d60/d61), l'Institut de Memòries de l'Edició Contemporània, a París.

Del contingut d'aquest text hi ha l'opinió dels membres del tribunal que va haver d'examinar la tesi. Van ser Jean Hyppolite i Maurice de Gandillac els encarregats d'emetre un judici acadèmic sobre la introducció i traducció de l'*Antropologia* de Kant que Foucault va presentar. Coincidiren en el fet que la traducció era força exacta però, per a un treball com aquest, potser massa apressada, sense refinar. Quant a la introducció, destaquen idees seductores però poc elaborades a partir d'alguns fets que Foucault no acaba d'explicar. Finalment, l'autor va rebre el consell de revisar la traducció i d'ampliar la introducció per a la seva publicació de tal manera que constituís una edició crítica completa i no un text descurat. Quedava clar que Michel Foucault era més aviat un filòsof que no pas un exegeta o un historiador. Tot i així, no va fer gaire cas dels suggeriments que va rebre, car va publicar el text de l'*Antropologia* pràcticament tal com l'havia exposat per primera vegada i la introducció va quedar inèdita al calaix, amb un cos important de notes a peu de pàgina sobre els autors citats, i en forma d'esbós sobre «antropologia filosòfica», amb més influència de Nietzsche que no pas del mateix Kant.

Durant molt anys desestimat i al marge de l'interès dels especialistes, donada la pròpia indiferència de Foucault, el text ha estat recuperat per Marcio Miotto i Colin Gordon, entre d'altres, i a partir d'ara comença a ser vist com el punt d'arrencada d'una evolució posterior que es fa palesa en obres tant importants com *Les mots et les choses* (1966) i *Surveiller et*

L'edició del text que coneixem coincideix amb la finalització dels cursos i amb la jubilació definitiva de Kant com a professor. El *Neues deutsches Merkur* de 1797 fa menció de la notícia que li és transmesa des de Königsberg: «Kant publica aquest any la seva *Antropologia*. Fins ara la tenia guardada perquè, de les seves conferències, els estudiants no freqüentaven gaire cosa més que aquestes. Així, no dona més cursos i tampoc no té cap escrúpol respecte a lliurar aquest text per a la seva publicació». Sens dubte, Kant deixa que el seu programa figuri encara al catàleg del semestre d'estiu de 1797, però en públic, si bé no d'una manera oficial, havia declarat que «per raó de la seva avançada edat, no volia fer més conferències a la Universitat». Una vegada el curs queda definitivament interromput, Kant es decideix a fer-ne imprimir el text.

Dels diversos estats del text, abans d'aquesta redacció última, no en coneixem res, o gairebé res. Dues vegades Starke ha publicat, després de la mort de Kant, les notes que havien estat preses per oients. Cap d'aquestes dues obres, tanmateix, no mereix una absoluta confiança; és difícil donar crèdit a notes publicades trenta-cinc anys després de la mort de Kant. Tanmateix, el segon recull comprèn un element important que no figura en el text publicat per Kant: un capítol titulat «Von der intellektuellen Lust und Unlust». Segons Starke, el manuscrit d'aquest capítol es va perdre quan Kant el va enviar de Königsberg a Jena per fer-lo imprimir. De fet, res en el manuscrit de l'*Antropologia*, tal com existeix a la Biblioteca de Rostock, no permet suposar que se n'ha perdut un fragment. És més versemblant que Kant no ha volgut incloure en l'obra impresa un text que havia format part, abans, del seu ensenyament oral. Quant al primer recull de Starke, si cal parar-hi una mica d'atenció és perquè implica una precisió de data; les notes que el constitueixen havien estat preses en el transcurs del semestre d'hivern de 1790-1791: sobre dos punts referents a la concepció i a l'estructura de l'*Antropologia* indiquen que s'ha hagut de produir un canvi entre l'any 1791 i la redacció definitiva del manuscrit.

D'aquest text, format i desenvolupat durant vint-i-cinc anys, transformat certament a mesura que el pensament kantianava traient noves formulacions, no en tenim, doncs, més que un estat: l'últim. El text ens

*punir* (1975). La noció de *tecnologia*, el paper del llenguatge en la construcció de la subjectivitat, els perills de la metafísica cercant els contorns de l'epistemologia o els límits de la raó tenen en el text de la «Introducció a l'*Antropologia* de Kant» el seu primer esquema d'anàlisi crítica. Foucault dirigeix la seva indagació crítica al centre mateix de la problemàtica kantiana: la relació entre percepció, el *Gemüt* com a forma empírica de coneixement, i l'estar al món; la derivació d'aquella en una filosofia de la consciència; la conformació d'un estructuralisme antropològic; l'estatut de les ciències humanes en relació amb la finitud i l'ésser, etc. Foucault es troba davant un pensament sobre l'home que, sens dubte, queda convertit a finals del segle XVIII en l'obertura moderna de la filosofia occidental, articulada sobre el discurs de la metafísica i la reflexió sobre els límits del raonament i que Kant fa girar al voltant de la qüestió antropològica a la qual remet tota reflexió crítica. Sens dubte estem davant d'un text embrionari però certament intuïtiu que perllonga l'obertura iniciada pel propi Kant vers les ruptures transitives i transgressores de Nietzsche, Blanchot o Bataille.

és donat carregat de sedimentacions i tancat sobre el passat en el qual s'ha constituït. Tots aquests vint-i-cinc anys que han vist cloure les primeres investigacions, començar la *Crítica*, desenvolupar-se en el seu equilibri tripartit el pensament kantian i establir-se finalment el sistema de defensa contra el retorn leibnitià, l'escepticisme de Schulze i l'idealisme de Fichte, són esbategament en el text de l'*Antropologia*, i el seu moviment continua, sense que cap criteri exterior i cert permeti posar data a tal o tal altre estrat de la seva genealogia profunda.

I tanmateix, no seria indiferent saber quin ha estat el coeficient d'estabilitat de l'*Antropologia* respecte al treball de la crítica. Hi havia des de 1772, i subsistent potser en el fons de la *Crítica*, una certa imatge concreta de l'home que cap elaboració filosòfica no havia alterat en l'essencial, i que es formula finalment, sense cap modificació important, en l'últim dels textos publicats per Kant?

I si aquesta imatge de l'home ha pogut recollir l'experiència crítica, sense desfigurar-se, no ha estat potser perquè fins a un cert punt, si no l'ha organitzada i controlada, sí que almenys l'ha guiada i, secretament, l'ha orientada? De la *Crítica* a l'*Antropologia*, és com si hi hagués una relació de finalitat fosca i obstinada. Però es pot pensar també que l'*Antropologia* fou modificada en els seus elements majors a mesura que es desenvolupava la temptativa crítica: l'arqueologia del text, si fos possible, no permetria veure néixer un *homo criticus*, l'estructura del qual diferiria en l'essència de l'home que l'havia precedit? És a dir, que la *Crítica*, al seu caràcter «propedèutic» en la filosofia, hi afegeix un paper constitutiu al naixement i l'esdevenir de les formes concretes de l'existència humana. Hi hauria una certa veritat crítica de l'home, filla de la crítica de les condicions de la veritat.

Però no esperem respostes indubtables a preguntes tan unívokes. El text de l'*Antropologia* ens és donat en la seva forma última. I tindrem, per guiar-nos en aquesta temptativa, quatre sèries d'indícis, totes molt parcials:

a) Les *Reflexionen* referents a l'*Antropologia* que l'edició de l'Acadèmia ha reagrupat, intentant datar. Encara, cal fixar-se que pocs d'aquests fragments són prou extensos per donar una imatge del que ha pogut ser l'*Antropologia* en un moment donat; i si bé és veritat que la datació aproximada és proposada amb prudència, la reagrupació ha estat feta segons el pla de 1798, com si hagués estat un marc permanent des de 1772. En aquestes condicions només les modificacions de detall es fan desxifrables.

b) Els *Collegentwürfen* han estat repartits en l'edició de l'Acadèmia en dues seccions: l'una que reuneix els anys 1770-1780; l'altra, els anys 1780-1790. Malgrat que hi ha les mateixes dificultats que a les reflexions, es poden veure, comparant aquests textos amb el de 1798, grans tendències cap a l'*Antropologia* o cap al centre d'equilibri de l'obra (importància més gran de les aportacions dels *Collegentwürfen* als temes de la història, de la ciutadania i del cosmopolitisme).

c) La comparació amb els textos del període precrític, i la comparació amb els textos contemporanis, o més o menys, de la redacció definitiva de l'*Antropologia*. Això permet aïllar alguns elements que han continuat sent absolutament estables des del començament del curs fins a la seva publicació. Per contra, certs problemes que han dominat el pensament de Kant al voltant dels anys 1796-1798 han fet pressió, indubtablement, sobre el text definitiu de l'*Antropologia* i, en aquest sentit, diversos temes del text de 1798 són d'aportació recent.

d) La confrontació amb els textos contemporanis que tracten de l'àmbit antropològic. Certes coincidències, per exemple, amb la *Psychologia empirica* de Baumgarten, que Kant havia llegit molt aviat, indiquen, sens dubte, els elements permanents en l'*Antropologia*; d'altres, amb l'*Empirische Psychologie* de C. C. E. Schmidt, revelen, al contrari, una formació tardana. Però en això, també cal ser prudents, ja que molt sovint no és possible saber si el préstec ha estat fet per Kant en un llibre publicat o, inversament, si l'autor no ha manllevat a la doctrina escrita o a l'ensenyament oral de Kant (transmès per les notes dels alumnes) tal element que es troba en l'*Antropologia* com en la seva pàtria d'origen. Sembla, per exemple, que Johann Samuel Ith hagi conegut perfectament el conjunt de l'obra de Kant, sovint citada per ell en el seu *Versuch einer Anthropologie*; Schmidt, igualment hi fa referència.

Però totes aquestes comprovacions gairebé no poden servir més que per aclarir el camí; deixen intacte el problema central de les relacions antropológicocrítiques. Però, per incertes que siguin, aquestes indicacions no han de ser negligides. Confrontant allò de què ens podem assabentar amb els textos de l'*Antropologia* i els de la *Crítica*, podem esperar veure com es trobava l'última de les obres de Kant, compromès alhora en la sèrie de les investigacions precrítiques, en el total de l'empresa crítica mateixa i en el grup dels treballs que, en la mateixa època, intenten delimitar un coneixement específic de l'home. I d'una manera paradoxal, aquest triple compromís fa que l'*Antropologia* sigui contemporània al moment a que precedeix la *Crítica*, a que la fa accomplir i a que la liquida rà aviat.

No és possible per aquesta raó ni tan sols de dissociar del tot, en l'anàlisi de l'obra, la perspectiva genètica i el mètode estructural: tenim un text que, en la seva espessor mateixa, en la seva presència definitiva i en l'equilibri dels seus elements, és contemporani de tot el moviment que el tanca. Només una gènesi de tota l'empresa crítica, o almenys la restitució del seu moviment de conjunt, podria donar compte d'aquesta figura terminal la qual s'acaba i s'esborra. Però inversament, l'estructura de les relacions antropológicocrítiques podria permetre per si sola, si estigués exactament definida, desxifrar la gènesi que s'encamina cap a aquest equilibri últim —o penúltim, si és veritat que l'*Opus Postumum* fa ja els primers passos sobre el sòl, finalment unit, de la filosofia transcendental.

Ordenem merament algunes qüestions sobre dates.

Un cert nombre d'indícis permeten situar amb prou exactitud el moment en què va ser redactat el text de l'*Antropologia*, publicat per Nicolovius l'octubre de 1798:

1. En una carta a Christophe Wilhelm Hufeland que data de la segona quinzena del mes de març de 1797, Kant agraeix al seu corresponçal la tramesa que li ha fet. Es tracta de la *Makrobiotik oder die Kunst das menschliche Leben zu verlängern* (Jena, 1796); promet llegir el llibre, però mesurant el seu plaer «a la vegada per conservar la vivacitat del seu apetit i per agafar clarament les idees agosarades i exaltants per a l'ànima, idees les quals concerneixen a la força de la disposició moral, animadora de l'home físic, i de què pensa servir-se'n per a l'*Antropologia*».

2. El 20 de setembre de 1797, el text està suficientment avançat perquè en el cercle dels amics i dels corresponsals se n'espera una pròxima aparició: «És amb una gran alegria —escriu Biester— que els lectors acolliran la seva *Antropologia*»; i pensant probablement que la redacció ja és acabada, afegeix: «És excel·lent que doni el text a l'impressor aquest any, perquè fa molt de temps que hi ha el desig de llegir-lo».

3. El 5 de novembre del mateix any, Tieftrunk demana notícies de l'obra, i se sorprèn una mica que encara no hagi aparegut publicada: «El públic espera de vostè una *Antropologia*: serà aviat?».

4. Tot i això, de fet, és difícil de saber si la redacció està o no acabada en aquesta data. Kant s'ha ocupat amb molta obstinació i minúcia de la publicació del *Conflicte de les facultats*; ha estat en canvi molt avar en la seva correspondència d'informacions sobre l'*Antropologia*. Quan, en una carta del 13 d'octubre de 1797, evoca la possibilitat de la seva mort pròxima, recomana a Tieftrunk dues «memòries», de les quals s'encarregarà el professor Gensichen. Una està completament redactada —des de fa dos anys— i l'altra està gairebé acabada. És molt poc probable que s'hi faci referència al manuscrit de l'*Antropologia*; el terme *Abhandlung* no és convenient per a un text tan llarg; es tracta més aviat de dues seccions del *Conflicte de les facultats*. Així doncs, cal admetre que la redacció definitiva de l'*Antropologia* no està encara endegada o, al contrari, que està del tot enllestida i ja s'encamina cap a l'editor?

5. Schöndörffer fa valer que el manuscrit de l'*Antropologia* no designa pel nom el doctor Less a propòsit d'Albrecht Haller: només es tracta d'un «teòleg conegut, antic col·lega [de Haller] a la Universitat». Ara bé, el text imprès porta el nom del doctor Less. Com que aquest ha mort el 1797, es pot suposar que Kant no ha volgut citar-lo expressament, en vida; la notícia de la defunció, doncs, apareix una vegada que el manuscrit ha estat acabat i, sens dubte, remès a l'impressor.

6. Més important i més convincent és el fet que alguns passatges que figuren al manuscrit han passat al text: «Von der Macht des Gemüts durch die blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein». Aquest text constitueix la tercera part del *Conflicte de les facultats*. Kant, en una carta del 17 d'abril de 1797, presenta aquest tema de l'obra com una idea que li ha vingut molt recentment. Acaba de fer els seus setanta-quatre

anys i fins ara s'ha trobat feliçment preservat de tota malaltia; aquesta experiència l'empeny a parlar d'un «psychologisches Arzneimittel». Se sap que en la seva carta precedent dirigida a Hufeland (a la fi del mes de març), encara no n'ha parlat. La lectura de la *Makrobiotik* l'ha fet decidir, com dóna a entendre en la «Resposta a Hufeland» que obre *Von der Macht des Gemüts*. Ara bé, aquest text apareix al *Journal der praktischen Arzneikunde und Wundarzneikunst* (4te Stuck, V Band, 1798) amb textos extrets de l'*Antropologia*. Es pot suposar, doncs, que aquest estava enllestí, o gairebé, quan va ser enviat l'article destinat a la revista de Hufeland.

7. Una nota del text imprès remet a *Von der Macht des Gemüts*. Ara bé, aquesta nota no figura al manuscrit de Rostock, el que fa suposar que en el moment que el va redactar, Kant no havia acabat i potser, fins i tot, encara ni havia començat la composició de l'article que destinava a Hufeland.

8. S'ha de parar esment en que una nota *marginæ* del manuscrit remet a l'obra de Hearne, del qual havien aparegut dues traduccions alemanyes, publicades el 1797. Kant les hauria llegit, doncs, en la segona meitat d'aquest mateix any, una vegada el manuscrit havia estat redactat. Però cal tenir en compte que Hearne ja era citat en *la Religió a l'interior dels límits de la raó*. Es podria tractar, doncs, d'una reminiscència o d'una addició.

Totes aquestes informacions indiquen una data bastant precisa: el manuscrit de l'*Antropologia* degué ser posat a punt, en essència, la primera meitat de l'any 1797 –potser els tres o quatre primers mesos. La brusca inspiració que va fer néixer *Von der Macht* no va tenir, sens dubte, l'efecte d'interrompre una redacció més o menys consumada; però és versemblant que n'ajornés l'edició i la posada a punt definitiva. Una vegada que *Von der Macht* va estar acabat i fou enviat potser a Hufeland, es van fer les últimes modificacions a l'*Antropologia* (supressió dels passatges repetits, addició de referències), que llavors es van enviar directament a l'impressor o es van incloure en les proves.

\* \* \*

En ella mateixa, aquesta precisió de data no és ni del tot indiferent, ni del tot decisiva. Pren el seu sentit –i la mesura d'aquest sentit– si s'acosta el text redactat en aquest moment no només als que li són contemporanis, sinó també als que estaven presents, llavors, en els primers cursos d'antropologia. Si s'admet com a punt d'origen del text l'any 1772, entre la *Dissertació sobre el món sensible i intel·ligible* i l'*Assaig sobre les races humanes*, es veu que l'*Antropologia* té origen en el transcurs dels anys que semblen cloure el període precrític i anuncien la revolució copernicana.

Una cosa és certa, en tots els casos: el text publicat el 1798 s'ajusta sense dificultat i sense modificació notables a diversos escrits del període precrític:



a) *Observacions sobre el bell i el sublim* (1764). Les coincidències entre aquest text i l'*Antropologia* ja han estat revelades amb cura i exactitud per R. Kempf. Són notables per a l'anàlisi dels temperaments. Sens dubte la perspectiva és, aquí i allà, completament diferent; en les *Observacions*, s'ordena al problema dels sentiments morals –la classificació és admesa com una transferència de fet–; mentre que la descripció de l'*Antropologia* és comandada per una mena de deducció dels temperaments, a partir de la tensió i de la distensió de l'activitat i del sentiment. Però el contingut és sorprenentment semblant, fins i tot les expressions i la tria de les paraules: a propòsit de l'irascible, per exemple, es llegeix en les *Observacions*: «Sein Wohlwollen ist Höflichkeit, seine Achtung Zeremonie»; i en l'*Antropologia*: «Der ist höflich aber mit Zeremonie». Trobem unes mateixes coincidències a propòsit del caràcter dels homes i de les dones i dels trets distintius de les diverses nacionalitats. Totes ensenyen prou bé l'origen llunyà del text, la permanència gairebé literal de certs elements que a penes han canviat amb el pas de decennis sencers.

b) *Assaig sobre les malalties de l'esperit* (1764). Aquí hi resten encara molts elements comuns: la distinció entre *Torheit* i *Narrheit*: «Der Tor ist nicht weise, Der Narr ist nicht klug»; la classificació de les malalties del defalliment (*Ohnmacht*), i la pertorbació (*Verkehrtheit*), que esdevindrà en l'*Antropologia*, sense que se'n modifiqui la significació, l'oposició de les deficiències de l'esperit –*Gemüts-schwäche*– i de les seves malalties –*Gemüts-krankheiten*. Cal dir, tanmateix, que certes formes de bogeria, que l'*Antropologia* col·loca en el marc de les deficiències (*Dummheit*, *Albemheit*, *Jorheit*) en l'*Assaig*, eren posades a part i com desvalorades respecte a les malalties vertaderes, les úniques dignes de pietat; eren designades com «diese ekelhafte Krankheiten». D'altra banda, la distinció fonamental de les grans malalties de l'esperit, si bé conserva els mateixos termes en l'*Assaig* i en l'*Antropologia*, a aquests se'ls dona un contingut radicalment diferent. La classificació de l'*Assaig* és senzilla: la *Verrückung* altera els conceptes de l'experiència i fa néixer quimeres, com la hipocondria; el deliri (*Wahnsinn*) afecta el judici, com en el malenconiós; la demència (*Wahnwitz*), finalment, deteriora la raó pel que concerneix als judicis. Aquesta classificació ha estat modificada: els conceptes organitzadors de la classificació són els que tenen relació amb l'experiència possible, mentre que sota l'etiqueta general d'alienació (*Verrückung*), es troben esglaonades a la manera de Sauvage o de Linné les nocions d'*amentia*, *dementia*, *insania*, *versania*. El parentiu del text de l'*Antropologia* amb el de l'*Assaig* és encara molt clar, però es reconeix aquí el rastre d'un reajustament pels descobriments crítics, i pels desenvolupaments científics de l'època.

c) Observem també en l'*Antropologia* el ressò d'un text de 1771 on Kant donava compte d'una dissertació de Moscati: «Von dem körperlichen Unterschiede zwischen den Struktur der Tiere und Menschen»: vint i sis anys més tard, Kant evocarà el difícil, i, al seu parer, infructuós problema de la postura vertical en l'home primitiu.

d) *Assaig sobre les races* (1775). L'*Antropologia* concedeix menys d'una pàgina al problema que havia estat tractat a l'*Assaig*; es conforma amb remetre al text de Girtanner, que havia resumit poc temps abans les idees de Kant en la seva dissertació: «Über das kantische Prinzip für die Naturgeschichte». Però l'*Assaig sobre les races* acaba amb un breu paràgraf prou important per comprendre quin lloc donava Kant a l'antropologia en l'organització del saber. L'assaig estava destinat a «encetar» el curs de geografia física del semestre d'estiu de 1775 –i en certa manera depenia d'aquesta disciplina. Aquesta, tanmateix, no té la seva finalitat en si mateixa, ni tampoc amb referència exclusiva a ella mateixa: forma un exercici previ al coneixement del món (*Weltkenntniss*), que l'*Antropologia* agafarà més tard com a sinònim d'un coneixement de l'home. Aquesta constitució d'una *Weltkenntniss* porta amb si mateixa dos caràcters específics:

– ha de proporcionar «a tots els coneixements i aptituds adquirits», l'element pragmàtic, de manera que no serveixin simplement per augmentar el saber de l'escola, sinó també per organitzar i guiar la vida concreta;

–i perquè sigui així, els dos àmbits on s'exerceix el saber, la naturalesa i l'home, no han de ser presos com a temes de notacions rapsòdiques sinó que han de ser considerats d'una manera cosmològica, és a dir, amb relació a allò de què formen part i on l'un i l'altre prenen el seu lloc i se situen («darin ein jeden selbst seine Stelle einnimmt»).

Aquests temes són propers als que s'indiquen en la introducció i les últimes pàgines de l'*Antropologia*. Però si el contingut temàtic no canvia (predomini del pragmàtic, i desig d'un coneixement que concerneix el món en la cohesió atapeïda d'un tot), les estructures, per contra, són desplaçades: geografia física i antropologia no se situen una al costat de l'altra, com les dues meitats simètriques d'un coneixement d'un món articulat segons l'oposició de l'home i de la naturalesa; la tasca de dirigir-se cap a una *Weltkenntniss* és confiada del tot a una antropologia que ja només troba la naturalesa sota la forma habitable de la Terra (*Erde*). I per tant, la idea d'una perspectiva cosmològica que disposa per endavant, i de lluny, geografia i antropologia, servint d'unitat de referència al saber de la naturalesa i al coneixement de l'home, s'haurà de dissipar per fer lloc a una idea cosmopolita, que té valor programàtic i on el món apareix més aviat com una ciutat per erigir que com un cosmos ja donat.

\* \* \*

A l'altre extrem de l'obra kantiana, l'*Antropologia* és contemporània d'un cert nombre d'altres textos que, si els comparem, permeten delimitar més o menys el punt d'arribada o almenys les aportacions més recents. Així, amb els dos extrems de la corda agafats, estarem potser menys desarmats a l'hora d'abordar un fet, a la vegada històric i estructural, doblement present en la cronologia dels textos i en l'estructura de l'obra: la contemporaneïtat del pensament crític i de la reflexió antropològica.



En l'època en la qual Kant passa a net per a l'editor aquest text, tan arcaic en les seves preocupacions, tan poc arrelat en la seva obra, quines són, doncs, les preocupacions principals i més recents de la reflexió?

1. L'episodi final de la correspondència amb Jakob Sigismund Beck. L'última carta d'interès filosòfic que Kant adreça a Beck està datada l'1 de juliol de 1794. Fa referència al que Beck anomena la *Beilegung* —la imputació d'una representació, en tant que determinació del subjecte, a un objecte que difereix d'ella i per la qual esdevé l'element de coneixement. Kant insisteix que la representació no està en «correspondència» amb un objecte, però que a la representació li correspon una relació amb alguna cosa més —per la qual es fa comunicable amb l'altre. Fa valer també que l'aprehensió del múltiple i la seva assumpció en la consciència són el mateix que la representació d'allò que no és possible més que per mitjà de la composició. I és només des del punt de vista de la composició que podem comunicar-nos els uns amb els altres: en altres paraules, és la relació amb l'objecte que fa la representació vàlida per a cadascun i comunicable arreu, cosa que no impedeix que efectuem la composició no saltres mateixos. Els temes més importants de la *Crítica* —la relació amb l'objecte, la síntesi del múltiple i la validesa universal de la representació— són així vigorosament reagrupats al voltant del problema de la comunicació. La síntesi transcendental només es dona de manera equilibrada en la possibilitat d'un repartiment empíric, manifestat sota la doble forma de l'acord (*Übereinstimmung*) i de la comunicació (*Mitteilung*). Que la representació no sigui destinada a una cosa, que la multiplicitat no estigui ja lligada sobre ella mateixa, garanteix, en una contradicció que no és més que aparent, l'intercanvi sempre possible de les representacions: i és que el subjecte no s'hi troba determinat per la manera com és afectat sinó que es decideix en la constitució de la representació: «Wir können aber nur das verstehen und anderen mitteilen, was wir selbst machen können».

Aquí s'acaba la correspondència filosòfica amb Beck. «M'adono —escriu Kant al final de la seva carta— que no em comprenc prou»; i desitja que un matemàtic com Beck pugui presentar amb suficient claredat «els fils tènues i senzills de la nostra facultat de conèixer». De fet, si bé el diàleg amb Beck ja no es restablirà fins al final, prossegueix, com de biaix. Beck, en efecte, adreça tres noves cartes a Kant: la primera es refereix encara a la problemàtica precedent: unitat sintètica de la consciència, representació que no està vinculada a l'objecte per una relació exterior a l'acte mateix de representació. La segona concerneix els temes següents: d'una banda la irreductibilitat de la sensibilitat i de l'enteniment (l'objecte que afecta els sentits, és cosa en si o fenomen?); l'enteniment, pot constituir el seu objecte fora de la sensibilitat?; el seu paper és que la sensibilitat afecti el subjecte, que l'enteniment atribueixi aquest afecte subjectiu a un objecte?); d'altra banda, la relació del teòric i del pràctic (en la consciència pràctica, l'home, que s'eleva sobre la naturalesa, continua sent un *Naturgegenstand*). Finalment, la tercera carta concerneix,

amb el problema de la relació originària en l'enteniment, l'error fichteà de no diferenciar entre filosofia pràctica i filosofia teòrica. A tot això, Kant no dóna resposta, almenys directament: una carta diligent a Tieftunk evoca les dificultats amb Beck; però la vertadera rèplica, la trobem en l'*Antropologia*, en part en el text imprès, en part també en un llarg passatge del manuscrit que l'edició ha deixat al marge.

a) En el text imprès, cal assenyalar l'amplitud i la consistència concedides a l'àmbit de la sensibilitat. Sens dubte existeix un poder d'atenció (*Auffassung-vermögen*) que sembla definir un poder productor respecte al contingut sensible, però que no és capaç de fer néixer la intuïció (*die Anschauung hervorzubringen*). Es tracta de l'enteniment, considerat com la facultat de conèixer en general. Però, des d'un sentit restringit, l'enteniment s'oposa a la intuïció sensible, que continua sent absolutament irreductible, fins al punt que la imaginació com a poder de reproducció s'ordena amb la productivitat originària i invencible de la intuïció sensible. Però aquest poder d'exhibició primera que l'enteniment no pot ni reduir ni construir està fonamentalment vinculat al subjecte per les formes a priori de la intuïció. Aquesta oposició de l'enteniment i la sensibilitat no és amenaçadora per a la unitat del que Beck anomenava, per tal de caracteritzar-ne millor la identitat, *das Erfahrende*: «Ich als denkendes Wesen bin zwar mit mir als Sinnewesen ein und dasselbe Subject».

L'*Antropologia* s'ocupa també de distingir entre sentit intern i percepció. Aquesta és definida per la consciència d'allò que l'home fa; aquell, per la consciència del que prova. Definicions que coincideixen amb les de la *Crítica* però amb una certa diferència. La percepció que la *Crítica* portava a la simplicitat del «Jo penso» s'apropa ara a l'activitat originària del subjecte, mentre que el sentit intern, que la *Crítica* analitzava segons la forma a priori del temps, es dóna aquí en la diversitat primitiva d'un «Gedankenspiel», que funciona fora del domini fins i tot del subjecte, i que fa del sentit intern més aviat el signe d'una passivitat primera que no pas el d'una activitat constituent.

b) En el text encara inèdit, Kant desenvolupa amb més detall el problema del coneixement de si mateix. El sentit intern, definit llavors com a consciència empírica, no pot percebre el jo més que en el seu estatut d'objecte —el jo observat que té per sentit ser «l'Inbegriff» dels objectes de la percepció interna. La percepció, per la seva banda, és definida, en un sentit molt més proper a la *Crítica*, per la consciència del si intel·lectual; no es refereix a cap objecte donat; a cap contingut intuïtiu; no concerneix més que a un acte del subjecte determinant, i en aquesta mesura no s'ha de posar del costat de la psicologia, ni de l'antropologia, sinó de la lògica. Llavors es perfila el gran perill evocat per Fichte de la divisió del subjecte en dues formes de la subjectivitat que ja no poden comunicar-se l'una amb l'altra si no és per mitja del desequilibri de la relació subjecte-objecte. És aquí on Kant reconeix una «gran dificultat» però cal guardar en l'ànim que no es tracta d'un «doppeltes Ich», sinó d'un «doppeltes Bewußtsein dieses Ich». Així conserva la seva unitat, però si ve a la

consciència ara com a contingut de percepció, ara com a forma del judici, és en la mesura que es pot afectar ell mateix, sent en un mateix acte «das bestimmende Subjekt» i «das sich selbst bestimmende Subjekt». Una sensibilitat irreductible a l'enteniment no corre el risc de dissociar el subjecte, i no hi ha necessitat, per apartar aquest perill, de sotmetre tot el camp de l'experiència a l'única sobirania de l'enteniment, ni de fer d'aquest l'*Erfahrende* per excel·lència, ni, finalment, de designar en les categories la forma originària de «Verstandes-Verfahren»: totes elles solucions extremes que Beck, impressionat pel pensament de Fichte, es creu obligat a adoptar per evitar la divisió del subjecte kantian.

Les cartes de Beck enviades a Kant, en el moment en què redactava el text definitiu de l'*Antropologia* (o en tot cas poc temps abans), han estat a l'origen d'aquestes respostes diagonals que es poden desxifrar tant en l'obra impresa com en el manuscrit. Es pot fins i tot suposar que els passatges inèdits representaven una resposta a Beck massa directa i una reflexió sobre els problemes que aquest plantejava per poder figurar en l'*Antropologia* pròpiament dita. Al mateix temps, per marginal que hagi estat, aquest debat permetia definir l'espai en el qual una antropologia, en general, era possible: regió en la qual l'observació de si no accedeix ni a un subjecte en si mateix ni al jo pur de la síntesi, però sí a un jo que és objecte i present només en la seva única veritat fenomenal. Però aquest jo objecte, ofert a la raó en la forma del temps, no és tanmateix estrany al subjecte determinant, ja que no és altra cosa, al cap i a la fi, que el subjecte tal com és afectat per ell mateix. I lluny que l'àmbit de l'antropologia sigui el del mecanisme de la naturalesa i de les determinacions extrínseques (seria llavors una «fisiologia»), està plenament habitat per la presència sorda, deslligada i sovint desviada, d'una llibertat que s'exercita en el camp de la passivitat originària. Així, es veu esbossar-se un àmbit pròxim al de l'antropologia, el de la unitat concreta de les síntesis i la passivitat, de l'afectació i del constituent, que es dona com a fenomen en la forma del temps.

Però tal aproximació de l'antropologia no és possible més que des del punt de vista d'una reflexió transcendental. Era, doncs, normal que Kant renunciés a publicar un text tan estrany, si no al problema de l'antropologia, almenys a la reflexió que l'hi és pròpia. En l'antropologia, no havia de figurar-hi més que el que correspon al seu àmbit: l'anàlisi de les formes concretes de l'observació de si mateix. Però, reagrupats, el text inèdit i el text imprès constitueixen, a dos nivells diferents, la unitat d'un pas que a la vegada respon a Beck, conjura el perill fichteà i dibuixa des de l'exterior, com en obertura, el lloc possible de l'antropologia.

2. Les discussions a propòsit de la *Metafísica del dret*. El pensament jurídic, des del segle XVI, s'havia entestat sobretot a definir la relació de l'individu amb la forma general de l'Estat, o de l'individu amb l'objecte en la forma abstracta de la propietat. Però heus aquí que, en la segona meitat del segle XVIII, un s'interroga sobre les relacions de pertinença dels individus entre ells en la forma concreta i particular de la parella, del grup

familiar, de la llar, de la «casa»: com pot la societat civil, que la burgesia pressuposa com el seu fonament i la seva justificació, particularitzar-se en unitats restringides que no manllevien gaire cosa més al model feudal, però que no s'han de dissoldre en el moment en què aquest model desapareix per sempre. Christian Gottfried Schütz s'havia inquietat de veure, en la *Metafísica del dret*, que aquestes relacions es modelaven massa fidelment sobre les formes majors del dret sobre els objectes. Kant no els feia lloc en la secció titulada: «Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht», que es dividia en tres àmbits, segons les tres formes essencials de l'adquisició: l'home adquireix (*erwirbt*) una dona; la parella adquireixen els nens; la família adquireix els criats. Ara bé, Schütz es nega a creure que en la relació matrimonial «la dona es converteixi en l'objecte de l'home»; la forma de satisfacció que, en l'ordre del matrimoni, l'home pot treure de la dona no redueix la dona a un estatut tan primitivament simple; la cosificació de l'altre no té sentit més que en el canibalisme: el matrimoni i els drets que atorga no fan de les persones «objectes fungibles». El mateix passa respecte als servents, que només podrien ser considerats com a objectes si la seva captura i el dret a la seva captura poguessin inscriure's en les regles fonamentals de la vida en societat. Breument, el problema que planteja Schütz, sota diversos aspectes, no es redueix a la constitució d'aquests illots concrets de la societat burgesa dels quals no poden donar compte ni el dret de la gent, ni el dret de les coses: son síntesis espontànies que no esgoten ni una teoria del concret ni una anàlisi de l'apropiació, franges del dret on el domini no és ni sobirania ni propietat.

A la carta a Schütz del 10 de juliol de 1797 —època en què probablement finalitzava la redacció de l'*Antropologia*—, Kant respon a les objeccions que se li han fet: el *mutuum adjutorium* de la relació sexual és la conseqüència jurídicament necessària del matrimoni: és a dir, la cosificació en la relació de l'home i de la dona no és un fet que fonamenti el dret, sinó un fet que resulta d'un estat de dret, i no el discuteix més que si s'assenta fora d'ell: més enllà o en aquest costat dels límits del matrimoni, el llibertinatge d'un Freidenker no és diferent, excepte en la forma, de l'*Antropologia*. Però, inversament, si la significació moral de la relació sexual és molt diferent segons si es compleix o no en la forma jurídica del matrimoni, el contingut mateix no canvia; el company esdevé, per a l'altre, una cosa, un *adjutorium* del seu plaer. El dret autoritza el fet: però, fundant-lo, no n'altera el contingut, i no produeix en ell cap transformació.

El mateix passa pel que fa a la relació amb els criats: sens dubte es tracta de persones; però la relació és jurídicament una relació de possessió. Que es posseeixi algú designa un *jus in re*; el criat —a diferència de l'home que treballa a jornal— és part integrant de l'*Hauswesen*. La relació jurídica que cosifica, no canvia en res l'essència de la persona, sinó que estableix entre una persona i una altra relacions que són les que hi ha entre una persona i una cosa. Schütz, en la seva protesta, confonia el

punt de vista moral i el punt de vista jurídic, la persona humana i el subjecte de dret. Distinció que restableix, en rigor, la resposta de Kant. Però l'objecció de Schütz anava al centre de la preocupació antropològica, que és un cert punt de convergència i de divergència del dret i de la moral. L'antropologia és pragmàtica en el sentit que no considera l'home com a pertanyent a la ciutat moral dels esperits (pràctica) ni a la societat civil dels subjectes de dret (jurídica); el considera com a «ciutadà del món», és a dir, com a pertanyent a l'àmbit de l'universal concret, en el qual el subjecte de dret, determinat per les regles jurídiques i sotmès a elles, és al mateix temps una persona humana que porta, en la seva llibertat, la llei moral universal. Ser «ciutadà del món» és pertànyer a aquesta regió tan concreta com un conjunt de regles jurídiques precises, tan universals com la llei moral. Dir que una *Antropologia* és pragmàtica i dir que considera l'home com a ciutadà del món és dir la mateixa cosa. En aquestes condicions, correspondrà a l'antropologia el mostrar que una relació jurídica que és de l'ordre de la possessió, és a dir, un *jus rerum*, pot preservar el nucli moral de la persona presa com a subjecte de llibertat. Preservar-lo no sense comprometre'l al mateix temps.

Tal és la paradoxa de la relació de l'home amb la dona descrita per l'*Antropologia*: en l'estat salvatge, la dona no és més que l'*Haustier*; ja la poligàmia bàrbara instaura un joc en el qual, si les dones són cosificades, les possibilitats de conflicte entre elles, les rivalitats i les coqueteries fan del seu posseïdor l'objecte de les seves lluites; i l'arbitrarietat estat de l'amo, gràcies als ardits de l'harem, aviat és substituïda per l'arbitrària submissió del sobirà a la mestressa. L'estructura monògama de la societat civilitzada no allibera la dona del seu caràcter de cosa posseïda; fins al punt que la infidelitat de la dona, en destruir aquesta relació, permet a l'home aniquilar l'objecte mateix de la relació ja buida: és a dir, matar la dona. Però la gelosia com a relació violenta, com a cosificació de la dona fins a la destrucció, és un reconeixement del valor de la dona; seria, al contrari, l'absència de gelosia que reduiria la dona a no ser més que una mercaderia intercanviable. El dret a estar gelós —fins a l'assassinat— és un reconeixement de la llibertat moral de la dona. Ara bé, la primera reivindicació d'aquesta llibertat és escapar de la gelosia, i provar que s'és més que una cosa suscitant una gelosia que continuarà sent impotència davant l'exercici irreprimible d'aquesta llibertat; llavors s'instaura, en el dret monògam, la galanteria, punt d'equilibri entre el *jus rerum* que fa de la dona la cosa del seu marit i la llei moral que reconeix en tota persona un subjecte de llibertat. Punt d'equilibri que no vol dir, d'altra banda, ni punt d'arribada ni repartiment equitatiu; ja que la galanteria no és més que una barreja confusa de pretensions: pretensió de l'home de reduir en el matrimoni la llibertat de la dona; pretensió de la dona d'exercitar, malgrat el matrimoni, la seva sobirania sobre l'home. Així es trama tota una xarxa on ni el dret ni la moral mai no són donats en estat pur; però on el seu entrecreuament ofereix a l'acció humana el seu espai de joc, la seva latitud concreta. No és el nivell de la llibertat fundadora; no és el nivell de

la regla del dret. És l'aparició d'una certa llibertat pragmàtica, on es tracta de pretensions i d'ardits, d'intencions tèrboles i de dissimulacions, d'esforços no confessats pel domini, de compromís entre paciències.

És a tot això, sens dubte, que Kant al·ludia quan, en el «Prefaci» a l'*Antropologia*, tractava de determinar el que l'home fa o pot i ha de fer d'ell mateix en tant que «*freihandelndes Wesen*»: comerç de la llibertat amb ella mateixa, limitant-se en el moviment pel qual s'assenta; manipulació on els compromisos de l'intercanvi no s'esgoten mai en la limpidesa d'un reconeixement pur i simple. Tractant l'home com a «*freihandelndes Wesen*», l'*Antropologia* aclareix tota una zona de «lliure canvi» on l'home fa circular les seves llibertats com de mà a mà, lligant-se així als altres per un comerç sord i ininterromput, que li facilita una residència a tota la superfície de la terra. Ciutadà del món.

3. La correspondència amb Hufeland i la tercera part del *Conflicte de les facultats*. En el moment en que Kant redacta l'*Antropologia*, la seva correspondència ens el mostra menys preocupat, a dir veritat, pels problemes de la filosofia crítica, els fils de la qual sent que, a causa de l'edat, se l'hi escapen, que per una certa interrogació en la qual la vellesa se sorprèn d'ella mateixa i es pregunta: aquesta vellesa que ja no és capaç d'agafar les tennuïtats transcendents, però que sembla continuar sent mestressa d'ella mateixa en la prevenció acurada de tota malaltia, què significa? És vida prolongada o vida acabada? Aquesta edat de la raó n'indica el domini sobre el temps precari de la vida? Aquest escolament del temps que ens apropa, sense nosaltres, el venciment de la vida, pot ser esquivat o dominat per una síntesi activa de la raó que fa del flux irreprimible el regnat tranquil de la saviesa? Per tercera vegada, apareix el problema de la passivitat i del temps en aquest període en què s'elabora definitivament l'*Antropologia*. Aquest problema treu a la llum un text publicat per Hufeland titulat *Makrobiotik oder die Kunst das menschliche leben zu verlängern*. Text que s'inscriu en tot un moviment de la medicina alemanya els testimonis del qual són Reil i Heinroth: vast esforç antropològic per ajustar l'observació de la malaltia a una metafísica del mal, i per trobar per quina gravitació comuna l'enfonsament en el mecanisme patològic oculta la caiguda de la llibertat en el pecat. L'obra de Hufeland, encara que no és tan radical, se situa tanmateix en el veïnatge d'aquest pensament. N'és, amb una certa moderació, com el revers pragmàtic, ja que diu que cal «tractar moralment el que hi ha de físic en l'home» i ensenyar que «la cultura moral és indispensable per a l'acabament físic de la naturalesa humana». La medicina que moralitza, en la dinastia de Rousseau, i que ha dominat la fi del segle XVIII, hi troba alhora un acabament i un tomb de sentit. En aquesta nova fisiologia ètica, la relació de la salut amb la virtut ja no passa com en Tissot per la immediatesa natural, sinó pel domini universal de la raó. La salut és el revés visible d'una existència on la totalitat orgànica és dominada, sense oposició ni residu, per una forma de racionalitat que, més enllà de tota divisió, és a la vegada



ètica i orgànica; és l'espai de joc de la llibertat —un espai on hi pot jugar, però que crea precisament pel seu joc. I si en el «pathos» de la malaltia hi ha alguna cosa que l'emparenta amb les passions, no és per l'allunyament del món tranquil de la naturalesa, sinó per una distensió de l'arc espiritual de la llibertat: el determinisme —llibertat relaxada— no és ni del tot causa, ni simplement efecte de la malaltia: és el procés de la malaltia que es fa, és a dir, de la racionalitat orgànica que es desfà, i que renuncia en la culpa a la seva llibertat. És, doncs, en un bon ús de la llibertat que arrela la possibilitat «das menschliche leben zu verlängern», preservant la mecànica del cos de la caiguda culpable del mecanisme.

En aquesta nova inspiració mèdica es reconeix —abans de fer-se aviat filosofia de la naturalesa— un parentiu amb el kantisme. Hufeland ho accepta sense restricció, quan a la seva carta del 12 de desembre de 1796 anuncia a Kant la tramesa de la seva *Makrobiotik*, tramesa doblement justificada ja que Kant demostra per la seva existència mateixa que es pot conservar el vigor en la vellesa enmig dels treballs espirituals més constrets, i perquè la seva obra autoritza un coneixement de l'home que és, en el fons, la vertadera antropologia.

En el moment en què rep la carta i l'obra de Hufeland —amb un retard prou considerable, a mitjan març de 1797—, Kant està precisament interessat en aquest mateix problema: es compromet a llegir amb cura el text de Hufeland, amb lentitud també, per fer-se una idea clara de les concepcions de l'autor que li permetrà utilitzar-les en la seva *Antropologia*. Aproximadament tres setmanes després, una nova carta arriba al seu corresponsal; li parla del seu recent projecte («Hier ist Der Gedanke in den Kopf gekommen») d'escriure una *Dietètica* «sobre el poder exercit per l'esperit sobre les seves impressions corpòries patològiques». Pensa adreçar-la a Hufeland encara que no es tracti d'una obra mèdica, sinó més aviat d'una reflexió sobre la seva experiència personal. Aquesta *Dietètica* serà utilitzada dues vegades per Kant: serà enviada a Hufeland —que rep l'autorització d'imprimir-la a la seva revista o de publicar-la a part amb una introducció i observacions—, i figurarà també com a tercera part del *Conflicte de les facultats* —constituïnt així un conjunt sistemàtic on seran estudiades les relacions de la facultat de filosofia amb les altres tres. Així, la contribució personal d'un filòsof amb la temptativa mèdica d'escriure una *Dietètica* es troba al mateix temps, i sense modificació, manifestant un debat i una divisió entre la ciència mèdica i la reflexió filosòfica per a la definició d'un art quotidià de la salut.

A dir veritat, el que domina el text no és pas de l'ordre del debat. Mentre que el «conflicte» entre les facultats de filosofia i de teologia no exigeix per a ser resolt res més que un «Friedensabschluß», la relació entre la filosofia i la medicina és, d'entrada, tranquil·la. Disposició mèdica i precepte filosòfic encaixen espontàniament en la lògica de la seva naturalesa: en un sentit, una filosofia moral i pràctica és una «Universal medizin», en la mesura que, encara que no serveixi per a tot, no ha de faltar en cap prescripció. És, en efecte, respecte a la medicina, l'universal

negatiu (aparta la malaltia) i amb relació a la dietètica, l'universal positiu (defineix les lleis de conservació en el joc de la salut). La filosofia és l'element d'universalitat respecte al qual se situa sempre la particularitat de l'ordre mèdic. Ella en forma l'imprescriptible horitzó, implicant en la seva totalitat, les relacions entre la salut i la malaltia. Sens dubte, aquesta procedència és emmascarada per l'ordre immediat dels anhels humans; quan es desitja viure molt de temps, i en bona salut, sols el primer d'aquests desitjos és incondicionat, i el malalt que invoca l'alliberament de la mort desitja sempre un respir quan ve el moment suprem; però el que és incondicionat sobre el registre dels desitjos és secundari en l'ordre de la vida; no hi ha mort natural que es produeixi en estat de salut; es més agradable no sentir la malaltia: és allà. La malaltia és l'indispensable «nucli de la mort». L'art de perllongar l'existència no és, doncs, una victòria sobre l'absolut de la mort en el domini exhaustiu de la vida; és, a l'interior mateix de la vida, l'art mesurat i relatiu de condicionar les relacions entre la malaltia i la salut.

Art el sentit del qual potser no és expressat de la millor manera per la idea d'un «domini de l'esperit sobre les impressions patològiques» ja que les impressions són el que són, només poden ser modificades en la intensitat i la duració de l'atenció de qui les porta; la hipocondria és deliri no pas en el sentit que a la persona que la pateix li manca el «Krankheitsstoff», sinó que la imaginació projecta sobre ella i la seva realitat simple el joc dels seus fantasmes. Quant a les malalties mateixes, no són accessibles a aquest domini de l'esperit més que si tenen la forma de l'espasme i per això cal entendre, com en la medicina del segle XVIII, no exactament la contracció involuntària de la musculatura d'un òrgan ensotat, sinó, d'una manera més general, una inhibició i acceleració (aquesta no sent més que l'efecte paradoxal d'aquella) dels moviments naturals i regulars de l'organisme. Sobre aquests moviments, o més aviat sobre les seves alteracions, l'esperit té el poder de reequilibrar: senyor del seu pensament, és garant d'aquest moviment vital que n'és la versió orgànica i l'indispensable corresponent. Si l'esperit fos immòbil, la vida entraria en un son, és a dir, en la mort (només el somni impedeix morir quan es dorm); i si el moviment de la vida està en perill que se'l desequilibri i que se'l bloquegi en l'espasme, l'esperit li ha de poder restituir una justa mobilitat.

Entre el text enviat a Hufeland i l'*Antropologia*, la comunicació és immediata: estan al mateix nivell. Deixant de banda els dos últims paràgrafs de *Von der Macht*, tots els altres s'entrecreuen amb els temes tractats en l'*Antropologia*: hipocondria, somni, problemes d'alimentació i de digestió, reflexions sobre el temps oportú del pensament. Tot un llarg passatge sobre el son ha estat fins i tot suprimit del manuscrit de l'*Antropologia* perquè repeteix el que es diu al *Conflicte de les facultats*. Redactats al mateix temps, els dos textos pertanyen a la mateixa vena de pensament.

Sens dubte la investigació feta per Hufeland ha ajudat Kant a resoldre una de les dificultats que no havia deixat de pesar en l'*Antropologia*: com

articular una anàlisi del que és l'*homo natura* sobre una definició de l'home com a subjecte de llibertat. En els *Collegentwürfen* dels anys 1770-1780, el problema no és pensat més que en la forma de la separació: «1/ Kenntniss des Menschen als Naturdinges; 2/ als sittlichen Wesen», o de la circularitat: «Weltkenntniss ist 1/ Naturkenntniss; 2/ Menschenkenntniss; aber Der Mensch hat auch eine Natur». En els fragments ulteriors, es veu esbossar-se la solució en el sentit d'una «utilització» (*Gebrauch*), però el contingut i la possibilitat de la qual continuen sent buides encara: «Die Menschenkenntniss hat die Idee zum grunde daß wir die Natur zu unseren Absichten am besten brauchen können». Però cal esperar el *Conflict de les facultats*, i la redacció de 1797, perquè es precisi el sentit d'aquest *Gebrauch*. Es veu llavors que els moviments del cos, per condicionants que siguin (de la vida i de la mort, de la vetlla i del son, del pensament i del no pensar), poden ser dominats pels moviments de l'esperit i el seu lliure exercici. La teoria de l'«espasme» ha ensenyat que les síntesis espontànies i passives del cos poden ser represes i rectificades en aquelles, voluntàries, de l'esperit. Aquestes, tanmateix, no arribaran mai fins al final d'elles mateixes, en benefici d'eleva-se en una sobirania que dominaria la mort. I la vellesa en porta el signe, que és l'encallament necessari d'aquest domini en l'espontaneïtat de les síntesis passives. L'edat no és malaltia sinó allò en la qual cosa una malaltia ja no és dominable. I el temps, novament és el que domina.

\* \* \*

Ara cal deturar-se durant alguns instants. I fer veure, per una qüestió de mètode, que situem l'*Antropologia* sense referència a la *Crítica*, com ella mateixa ens hi convida, ja que en cap moment el text de 1798 no la suposa explícitament. Podríem situar el text en l'únic sistema d'actualitat del període postcrític i només amb el bagatge dels records de l'època precrítica? Un cert nombre de temes, en tots els casos, són ja a lloc:

1. El pensament antropològic no proposa cloure la definició, en termes naturalistes, d'un *Wesen* humà: «Wir untersuchen ahir den Menschen nicht nach dem was er natürlicher Weise ist», deien ja els *Collegentwürfen* de 1770-1780. Però l'*Antropologia* de 1798 transforma aquesta decisió en mètode constant, en una voluntat resoluta de seguir un camí que és previst que mai no trobarà el seu final en una veritat per natura. És determinació inicial de l'*Antropologia* de ser *Erforschung*: exploració d'un conjunt mai no ofert totalment, mai en repòs per si mateix perquè està pres en un moviment on naturalesa i llibertat estan entrellaçades en el *Gebrauch*, alguns dels sentits del qual són coberts per la paraula que nosaltres emprem d'ús.

2. Estudiar, doncs, no la memòria, sinó la manera de servir-se'n. Descriure no el que l'home és sinó allò que pot fer d'ell mateix. Aquest tema ha estat, sens dubte, des de l'origen, el nucli mateix de la reflexió antropològica, i l'indici de la seva singularitat: «wir untersuchen hier den Menschen [...] um zu wissen was er aus sich machen und wie man ihn

brauchen kann». Tal era el programa definit pels *Collegentwürfen*. El 1798, sembla doblement modificat. L'*Antropologia* no buscarà saber «com es pot utilitzar l'home», sinó «el que se'n pot esperar». D'altra banda, determinarà el que l'home «pot i ha de» (*kann und soll*) fer d'ell mateix. És a dir, que l'ús és arrencat del nivell de l'actualitat tècnica i és col·locat en un doble sistema: obligació afirmada respecte a si mateix; de distància amb relació als altres. És col·locat en el text per mitjà d'una llibertat que es postula a la vegada singular i universal.

3. Així, es troba definit el caràcter «pragmàtic» de l'*Antropologia*: *Pragmatisch*, deien els *Collegentwürfen*, «ist die Erkenntniss von Der sich ein allgemeiner Gebrauch in Der Gesellschaft machen lässt». El pragmàtic, llavors, no era més que l'útil passat a l'universal. En el text de 1798, s'ha constituït una certa relació entre el *Können* i el *Sollen*. Relació que la Raó pràctica assegurava a priori en l'Imperatiu, i que la reflexió antropològica garanteix en el moviment concret de l'exercici quotidià: en el *Spielen*. Aquesta noció de *Spielen* és singularment important: l'home és el joc de la naturalesa; però aquest joc, el juga, i hi juga per si mateix; i si li succeeix de ser jugat, com en les il·lusions dels sentits, és que ha jugat ell mateix a ser víctima del joc; mentre que li pertoca ser l'amo del joc, reprendre'l pel seu compte en l'artifici d'una intenció. El joc es fa llavors un «*künstlicher Spiel*» i l'aparença amb la qual es presenta rep la seva justificació moral. L'*Antropologia* es desplega, doncs, segons aquesta dimensió de l'exercici humà que va de l'ambigüitat del *Spiel* (joc = joguina) a la indecisió del *Kunst* (art = artifici).

4. Lliure de l'exercici quotidià. No pas de la teoria ni de l'escola. En un text dels anys 1780-1790, l'oposició està clarament formulada: «Alle Menschen bekommen eine zweifache Bildung: 1) durch die Schule; 2) durch die Welt». Sense reduir-se, aquesta oposició s'organitza formant en aquestes lliçons d'antropologia, que són, al cap i a la fi, ensenyament d'escola, una tensió fonamental: els progressos de la cultura, en la qual es resumeix la història del món, constitueixen una escola que va d'ella mateixa vers al coneixement i la pràctica del món. Sent el món la seva pròpia escola, la reflexió antropològica tindrà per sentit col·locar l'home en aquest element formador. Serà, doncs, indissociablement: anàlisi de la manera com l'home es guanya el món (el seu ús, no el seu coneixement), és a dir, com s'hi pot instal·lar i entrar en el joc: *Mitspielen*; i síntesi de les prescripcions i regles que el món imposa a l'home, per les quals el forma i el posa en situació de dominar el joc: *das Spiel verstehen*. L'*Antropologia* no serà, doncs, història de la cultura ni anàlisi successiva de les seves formes sinó pràctica a la vegada immediata i imperativa d'una cultura donada. Ensenya a l'home a reconèixer en la seva pròpia cultura l'escola del món. En aquest sentit, té una certa similitud amb el *Wilhelm Meister*, que també descobreix que el món és escola. Però allò que el text de Goethe i tots els *Bildungsroman* diuen al llarg d'una història, ho repeteix incansablement en la forma present, imperiosa, sempre recomençada de l'ús quotidià. El temps hi regna però en la síntesi del present.

Heus aquí, doncs, algunes fites, en l'àmbit mateix de l'*Antropologia*, que suggereixen la línia de pensament que li és pròpia. Al principi, com ho testimonien els *Collegentwürfen*, es desplegava en la divisió acceptada entre la naturalesa i l'home, la llibertat i la utilització, l'Escola i el món. El seu equilibri es troba ara en la unitat admesa d'aquestes nocions, sense que aquesta no torni mai a ser posada en dubte, almenys en l'àmbit antropològic. Explora una regió on llibertat i utilització ja estan lligades en la reciprocitat de l'ús, on el poder i el deure es pertanyen en la unitat d'un joc que els mesura l'un en l'altre, on el món es fa escola en les prescripcions d'una cultura. Palpem l'essencial: l'home, en l'*Antropologia* no és ni *homo natura*, ni subjecte pur de llibertat; és pres en les síntesis ja operades en la seva relació amb el món.

Però podia el text de 1798 expressar allò que no es deia en els *Collegentwürfen* si el discurs de l'*Antropologia* havia continuat sent aliè al quefer i a la paraula de la *Crítica*?

\* \* \*

Alguna cosa del coneixement del món està, doncs, inclosa en aquest coneixement de l'home que és l'*Antropologia*. «Weltkenntniss ist Menschenkenntniss», afirmava un fragment del període 1770-1780. I el prefaci del text de 1798 s'assignava com a objecte l'home que viu al món, el Weltbürger. Ara bé, l'*Antropologia*, al menys fins a les últimes pàgines no sembla prendre com a tema privilegiat del seu examen l'home que habita el món, l'home que estableix, a través del cosmos, els drets, els deures, les reciprocitats, els límits i els intercanvis de la ciutadania. I aquesta llacuna és molt més apreciable encara en el text editat que en els fragments del *Nachlaß*. La majoria de les anàlisis, i més o menys totes les de la primera part, es desenvolupen, no en la dimensió cosmopolita de la *Welt*, sinó en aquella, interior, del *Gemüt*. En això, d'altra banda, l'*Antropologia* roman en la perspectiva mateixa on Kant s'havia situat per fer aparèixer, segons una organització enciclopèdica, la relació de les tres crítiques: «Die Vermögen des Gemüts lassen sich nämlich insgesamt auf folgenden drei zurückführen: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrung/Vermögen». Si és cert que el *Gemüt* en l'*Antropologia* és l'element primer de la seva exploració, un està obligat a formular algunes preguntes:

1. Com permet un estudi de *Gemüt* un coneixement de l'home com a ciutadà del món?
2. Si és veritat que l'*Antropologia* analitza, per la seva banda, el *Gemüt*, les facultats fonamentals i irreductibles del qual manen l'organització de les tres crítiques, quina és, doncs, la relació del coneixement antropològic amb la reflexió crítica?
3. En què es distingeix la investigació del *Gemüt* i de les seves facultats d'una psicologia, o bé racional, o bé empírica?

Els textos de l'*Antropologia* i de la *Crítica de la raó pura* semblen respondre a aquesta última qüestió.

Se sap la distinció establerta per l'arquitectònica entre psicologia racional i psicologia empírica. La primera pertany a la filosofia pura, a la metafísica, i s'oposa llavors a la física racional com l'objecte del sentit intern a l'objecte dels sentits externs. Quant a la psicologia empírica, una llarga tradició li ha fet un lloc en la metafísica; a més, els fracassos recents de la metafísica han pogut fer creure que la solució dels seus problemes no resoltos s'amaga en dins dels fenòmens psicològics que tenen a veure amb un estudi empíric de l'ànima; i així la psicologia ha confiscat una metafísica desanimada on ja havia pres un lloc que no li correspon. Un coneixement empíric, en cap cas, no pot donar els principis o aclarir els fonaments d'un coneixement procedent de la raó pura i per tant completament *a priori*. La psicologia empírica haurà de desprendre's, doncs, de la metafísica, en la qual és un element estrany. I si un desplaçament com aquest no pot fer-se immediatament, és que cal preparar el sojorn de la psicologia en una ciència empírica de l'home, que s'equilibrarà amb la ciència empírica de la naturalesa en una antropologia. Tot sembla clar en aquesta organització abstracta.

I tanmateix, l'*Antropologia*, tal com la podem llegir, no fa lloc a cap psicologia, sigui la que sigui. Es lliura fins i tot explícitament com a rebuig de la psicologia, en una exploració del *Gemüt*, que no pretén ser coneixement de la *Seele*. En què consisteix la diferència?

a) Des d'un punt de vista formal, la psicologia postula una equivalència del sentit intern i de la percepció, ignora així la seva diferència fonamental, ja que la percepció és una de les formes de la consciència pura —sense contingut, i definida només pel «Jo penso»—, mentre que el sentit intern designa un mode del coneixement empíric que ens fa aparèixer a nosaltres mateixos en un conjunt de fenòmens lligats per la condició subjectiva del temps.

b) Des del punt de vista de contingut, la psicologia no pot deixar de preguntar-se sobre el canvi i la identitat: l'ànima, continua sent la mateixa en la incessant modificació del temps? La condició de l'experiència que fa d'ella mateixa i el desenvolupament necessàriament temporal dels fenòmens, s'ha de considerar que afecten a l'ànima mateixa? En altres paraules, tota la realitat de l'ànima s'esgota en la dispersió fenomenal o, al contrari, es retira en la solidesa no empírica de la substància? Tot de qüestions que manifesten, sota enfocaments diversos, la confusió entre l'ànima, noció metafísica d'una substància simple i immaterial, el «Jo penso», que és forma pura, i el conjunt dels fenòmens que apareixen en el sentit intern.

Aquests textos de l'*Antropologia* se situen en l'obediència directa de la «Dialèctica transcendental». El que denuncien, és precisament «la inevitable il·lusió» de què donaven compte els parallogismes: ens servim de la simple representació del jo, que és buit de tot contingut, per definir aquest objecte particular que és l'ànima. Tanmateix, cal fixar-se que els parallogismes no concerneixen més que la psicologia racional, no l'empírica, i que deixen oberta la possibilitat d'una «mena de fisiologia



del sentit íntim» els continguts de la qual depenen de les condicions de tota experiència possible. D'altra banda, la psicologia racional pot i ha de subsistir com a disciplina, permetent escapar tant del materialisme com de l'espiritualisme, i assenyalant que ens desviem d'aquesta especulació «zum fruchtbaren praktischen Gebrauch». Per tant, i encara que sembli apuntar a tota forma de psicologia possible, l'*Antropologia* no deixa de banda més que el que ja era denunciat en la *Crítica de la raó pura*. Sense dir-ho, és respecte a la psicologia racional, que pren distància.

Quant a les dues possibilitats deixades obertes —una psicologia empírica i una disciplina dirigida cap a l'ús pràctic—, quines relacions tenen amb l'*Antropologia*? Aquestes dues virtualitats són mantingudes com a tals per l'*Antropologia*, en un veïnatge buit, encara per omplir, o bé són represes per ella en el seu propi moviment, o són rebutjades al seu torn i donades com a impossibles? I àdhuc del programa antropològic? Dues coses, almenys, són certes: en primer lloc res, en el text de l'*Antropologia* no deixa suposar que una psicologia empírica o que una psicologia racional com a «disciplina» puguin ser trobades en un altre lloc, a l'exterior o en el veïnatge de l'antropologia mateixa: ni una indicació d'una exterioritat propera. Però inversament, cap element, cap secció, cap capítol de l'*Antropologia* no es dona com a disciplina prevista per la dialèctica, o com aquesta psicologia empírica vista des dels cims de la metodologia. Cal concloure que l'antropologia, per un canvi de perspectiva, s'ha convertit, ella mateixa, a la vegada, en aquesta disciplina transcendental i en aquest coneixement empíric? O que, al contrari, els ha tornat impracticables aturant-los per sempre?

És el *Gemüt*, que ara cal interrogar. És, o no és, de l'ordre de la psicologia? No és *Seele*. Però, d'altra banda, és i no és *Geist*. Encara que sigui discreta, la presència del *Geist* en l'*Antropologia* no és per això menys decisiva. La seva definició, a dir veritat, és breu, i no sembla prometre gaire: «Geist ist das belebende Prinzip im Menschen». Frase trivial, i que manté en la seva ordinarietat aquest exemple del llenguatge quotidià: «Eine Rede, eine Schrift, eine Dame der Gesellschaft ist schön; aber ohne Geist». Perquè li sigui atribuït el Geist, una persona ha de despertar l'interès, i això, «durch Ideen». Una mica més enllà, Kant reprenh totes aquestes indicacions i les lliga en una sola i enigmàtica definició: «Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist».

Fixem-nos en les paraules. Tenim una complicació amb un *Prinzip*. No amb un *Vermögen* com la memòria, l'atenció o el coneixement en general. No pas amb una d'aquestes forces (*Kräfte*) de què parla la *Introducció a la crítica del judici*. No pas, en fi, amb la representació simple com el «Jo pur» de la primera *Crítica*. Principi, doncs: però és determinant, o regulador? Ni un ni l'altre, si cal prendre seriosament aquesta «revitalització» que li és empréstada.

Hi hauria doncs, en el *Gemüt* —en el seu curs tal com és donat a l'experiència, o en la seva totalitat virtual—, alguna cosa que l'emparenta amb la vida i que es deu a la presència del *Geist*? I heus aquí que s'obre

una nova dimensió: el *Gemüt* no és només organitzat i armat dels poders i les facultats que es reparteixen en el seu domini; la gran estructura tripartida la definitiva formulació de la qual semblava donar la *Introducció a la crítica del judici* no esgotava allò que, del *Gemüt*, pot aparèixer en l'experiència. Com tot ésser viu, la seva duració no s'escampa en una dispersió indiferent; té un curs orientat; alguna cosa en ell el projecta, sense tancar-lo, en una totalitat virtual.

A dir veritat, res no ens és clarament indicat del que és aquest principi mateix. Però el que podem agafar és allò per la qual cosa es fa la «revitalització», el moviment pel qual el *Geist* dóna a l'esperit la figura de la vida. «Durch Ideen», suggereix el text. Què vol dir això? Com pot «un concepte necessari de la raó, al qual no és donat en la sensibilitat cap objecte que li correspongui», donar vida a l'esperit? És un contrasentit que s'ha d'evitar. Es podria creure que el *Gemüt*, en aquesta dispersió temporal que és originària en ell, camina cap a una totalització que s'efectuaria en i pel *Geist*. El *Gemüt* deuria la vida a aquesta llunyania, a aquesta inaccessible però eficaç presència. Però si fos així, el *Geist* seria definit d'entrada com un principi «regulador», i no com un principi vivificant. D'altra banda, tota la corba de l'*Antropologia* no s'orientaria cap al tema de l'home que viu al món i que resideix, amb els seus deures i els seus drets, en aquesta ciutat cosmopolita, sinó cap al tema d'un *Geist* que recobriria poc a poc l'home, i el món amb ell, d'una imperiosa sobirania espiritual. No es pot dir, doncs, que és la idea d'un *Geist* el que assegura la regulació de la diversitat empírica del *Gemüt*, i promet, sense respir, en la seva duració, un acabament impossible. El «durch Ideen» que ens ocupa té, doncs, un altre sentit. L'important paràgraf de la *Crítica* titulat: «De l'objectiu final de la dialèctica natural de la raó humana» permet de veure el paper organitzador de les idees en la vida concreta de l'esperit. Alliberada del seu ús transcendental i de les il·lusions que no pot deixar de fer néixer, la idea té el seu sentit en la plenitud de l'experiència: anticipa en un esquema que no és constituent però que s'obre a la possibilitat dels objectes; no descobreix en un moviment «ostensiu» la naturalesa de les coses, sinó que indica amb antelació com recercar aquesta naturalesa; finalment indica que l'accés al final de l'univers es fa més enllà de l'horitzó del coneixement, que compromet la raó empírica en la serietat d'una tasca infinita. En altres paraules, la idea, sempre que rebi de l'experiència mateixa el seu àmbit d'aplicació, fa entrar l'esperit en la mobilitat de l'infinit, que li dóna sense parar «el moviment per anar més lluny» sense perdre'l tanmateix en el domini de la dispersió. Així, la raó empírica no s'adorm mai sobre el que ve donat; i la idea, lligant-la a l'infinit que li nega, la fa viure en l'element del possible. Aquesta és, doncs, la funció del *Geist*: no pas organitzar el *Gemüt* per tal de fer-ne un ésser viu, o «l'analogon» de la vida orgànica, o fins i tot la vida de l'Absolut; al contrari, vivificar-lo, fer néixer en la passivitat del *Gemüt*, que és la de la determinació empírica, el moviment formiguejant de les idees, aquestes estructures múltiples d'una totalitat en esdevenir que es

fan i es desfan com altres tantes vides parcials que viuen i moren en l'esperit. Així, el *Gemüt* no és simplement «el que és», sinó «el que fa d'ell mateix». I no és aquest precisament el camp que l'*Antropologia* defineix en la seva investigació? N'hi ha prou amb afegir que allò que el *Gemüt* ha de fer d'ell mateix és «el major ús empíric possible de la raó» —ús que no pot anar més enllà del «durch Ideen». El moviment que, en la *Crítica*, fa néixer el miratge transcendental és el que en l'*Antropologia* cerca la vida empírica i concreta amb el *Gemüt*.

De tot això se'n deriven algunes conseqüències:

a) no hi ha cap antropologia possible més que en la mesura que el *Gemüt* deixa d'estar fixat en la passivitat de les seves determinacions fenomenals i passa a ser animat pel quefer de les idees en l'àmbit del camp de l'experiència. El *Geist* serà, doncs, el principi, en el *Gemüt*, d'una dialèctica «des-dialectitzada», no transcendental, consagrada a l'àmbit de l'experiència i formant cos amb el joc mateix dels fenòmens. És el *Geist* que obre al *Gemüt* la llibertat del possible, l'arrenca de les seves determinacions i li dóna un futur que no es deu més que a ell mateix.

b) Es comprèn que l'antropologia, en el fons, hagi fet impossible una psicologia empírica i un coneixement complet de l'esperit desenvolupat en l'àmbit de la naturalesa. Mai no podria unir més que un esperit endormiscat, inert, mort, sense el seu «belebendes Prinzip». Seria una «fisiologia», sense vida. Ho testimonia el pròleg del text de 1798: la possibilitat d'una antropologia no pragmàtica és reconeguda en teoria i en l'interior d'una sistemàtica general del coneixement de l'home. Però, indicada a títol de simetria en les estructures, és recusada com a contingut de coneixement: l'estudi de la memòria com a simple fet natural no només és inútil, sinó impossible: «tot raonament teòric en aquest sentit és en va». La presència del *Geist* i, amb ell, aquesta dimensió de la llibertat i de la totalitat que transcendeix el *Gemüt*, fan que no hi hagi antropologia més vertadera que la pragmàtica —sent pres cada fet en el sistema obert del *Können* i del *Sollen*. I Kant no n'ha escrit d'altre.

c) En aquestes condicions, el *Geist* no té pas a veure amb aquesta enigmàtica «naturalesa de la nostra raó», de la qual es parla en la dialèctica i en la metodologia de la raó pura? Noció inquietant que sembla retornar bruscament la *Crítica* que ha arribat al seu cim, cap a una regió empírica, vers un domini dels fets on l'home és consagrat a una originària passivitat. Això permet donar rellevància al transcendental, i les condicions de l'experiència es corresponen finalment amb la inèrcia primera d'una naturalesa. Però aquesta «naturalesa de la raó» té aquí el mateix paper que la naturalesa de l'enteniment humà en Hume: explicació primera i reducció final? Remarquem només, per ara, una analogia d'estructura entre aquesta «naturalesa» que empeny la raó a deixar «un ús empíric per a un ús pur», sense contenir en ella mateixa (no és pas naturalesa pura i simple?) «il·lusions i prestigis originaris», i la vida concreta de l'esperit tal com és descrita en l'*Antropologia*: aquesta també està animada per un

moviment espontani que l'exposa sense parar al perill de ser jugada en el seu propi joc, però que es desplega sempre en una innocència inicial. L'una i l'altra estan sempre exposades a perdre's, a escapar-se d'elles mateixes, però romanent, en el seu propi moviment, «el tribunal suprem de tots els drets i de totes les pretensions».

d) Si aquesta analogia és fundada, un es pot preguntar si el *Geist*, que es dibuixa en els confins de la reflexió antropològica, no és un element secretament indispensable en l'estructura del pensament kantian: alguna cosa que seria el nucli de la raó pura, l'inseparable origen de les seves il·lusions transcendents, el jutge infal·lible de la tornada a la seva pàtria legítima, el principi del seu moviment en el camp de l'empíric on sorgeixen incansablement els rostres de la veritat. El *Geist* seria aquest fet originari que, en la seva versió transcendental, implica que l'infinit no és mai a l'abast sinó que és, en essència, inabastable —i, en la seva versió empírica, que l'infinit anima tanmateix el moviment cap a la veritat i la inesgotable successió de les seves formes. El *Geist* està en l'arrel de la possibilitat del saber. I, per tant, indissociablement present i absent de les figures del coneixement: és aquesta retirada, aquesta invisible i «visible reserva» en la inaccessible distància de la qual el coneixement pren lloc i positivitat. El seu ésser no ha de ser-hi, dibuixant, d'aquesta manera, el lloc de la veritat.

Fet originari que domina, en la seva estructura única i sobirana, la necessitat de la *Crítica*, i la possibilitat de l'*Antropologia*.

\* \* \*

Quines relacions autoritza entre aquestes dues formes de reflexió aquest element radical que sembla el seu ésser comú?

A dir veritat, la diferència de nivell entre *Crítica* i *Antropologia* és tal que desanima, al començament, l'empresa d'establir entre l'una i l'altra una comparació estructural. Recull d'observacions empíriques, l'*Antropologia* no té «contacte» amb una reflexió sobre les condicions de l'experiència. I tanmateix aquesta diferència essencial no és de l'ordre de la no-relació. Una certa analogia creuada deixa entreveure l'*Antropologia* com el negatiu de la *Crítica*.

a) Les relacions de la síntesi i del donat (*donné*) són presentades en l'*Antropologia* segons la imatge invertida del que són en la *Crítica*.

La subjectivitat, per exemple. Sobre aquest punt, l'anàlisi antropològica ha vacil·lat molt de temps. Els textos del període 1770-1780 lliguen l'expressió del Jo a la possibilitat de ser un objecte per ell mateix. Però no està clarament decidit si el Jo mateix és en l'arrel d'aquesta possibilitat o en l'objectivació que la fa possible. La *Crítica* prendrà la decisió: el Jo no pot ser mai objecte sinó únicament forma de la síntesi. Ara bé en el text de 1798, el Jo no és considerat en la seva funció sintètica fonamental, però no per això troba un simple estatut d'objecte. Apareix i es fixa bruscament en una figura que continuarà sent des de llavors immutable en el camp de l'experiència. Aquesta incidència del Jo parlat marca el passatge

del sentiment al pensament —del *Fühlen* al *Denken*— sense ser ni l'agent real ni la simple presa de consciència d'aquest passatge; és la forma empírica i manifesta, en la qual l'activitat sintètica del Jo apareix com una figura ja sintetitzada, com a estructura indissociablement primera i segona: no se li dóna d'entrada a l'home, en una mena d'*a priori* d'existència; però quan apareix, inserint-se en la multiplicat d'una crònica sensible, s'ofereix com ja allà, com el fons irreductible d'un pensament que no pot efectuar més que aquesta figura de l'experiència una vegada constituïda: és en el Jo que el subjecte farà el reconeixement del seu passat i la síntesi de la seva identitat. En altres paraules, el que és *a priori* del coneixement des del punt de vista de la *Crítica* no és transposat immediatament en la reflexió antropològica com *a priori* de l'existència, sinó que apareix en l'espessor d'un esdevenir on la seva sobtada emergència pren infal·liblement en la retrospecció el sentit de l'estar ja allà.

L'estructura és inversa per la dispersió originària del donat. Segons la perspectiva antropològica, el donat mai no és ofert segons una multiplicat inerta, indicant d'una manera absoluta una passivitat originària, i apel·lant sota les seves diverses formes l'activitat sintètica de la consciència. La dispersió del donat esta ja reduïda sempre en l'*Antropologia*, secretament dominada per tota una varietat de síntesis efectuades fora del quefer visible de la consciència: és la síntesi inconscient dels elements de la percepció i de les representacions fosques que ni tan sols la llum de l'enteniment no aconsegueix dissociar, són els esquemes d'exploració que tracen, en l'espai, una mena de síntesis insulars; són, en la sensibilitat, les reorganitzacions que permeten el pas d'un sentit a l'altre; són, finalment, els reforços i les debilitacions en els efectes sensibles que anticipen, com espontàniament, les síntesis voluntàries de l'atenció. Així, el que la *Crítica* acollia com la superfície infinitament esprimatxada d'un múltiple que no té de comú amb ell mateix més que el ser donat de manera originària, s'il·lumina, per l'*Antropologia*, segons una profunditat inesperada: ja agrupat i organitzat, havent rebut les figures provisionals o sòlides de la síntesi. El que és per al coneixement el pur donat no s'ofereix com a tal en l'existència concreta. Per l'*Antropologia*, la passivitat absolutament originària no és mai allà.

Així la relació del donat i de l'*a priori* pren en l'*Antropologia* una estructura inversa d'aquella que s'extreia de la *Crítica*. L'*a priori*, en l'ordre del coneixement, esdevé, en l'ordre de l'existència concreta, un originari que no és cronològicament primer, però així que apareix en la successió de les figures de la síntesi, es revela com ja allà; per contra, el que és donat pur en l'ordre del coneixement s'il·lumina, en la reflexió sobre l'existència concreta, amb sordes llums que li donen la profunditat del ja efectuat.

b) L'*Antropologia* segueix el repartiment de les «facultats» —*Vermögen*— que admetia també la *Crítica*. Tanmateix, l'àmbit que privilegia no és aquell on facultats i poders manifesten el que tenen de positiu. Al contrari, aquell àmbit on es manifesten les seves febleses —o almenys els

perills als quals s'exposen. El que s'indica, més que la seva naturalesa o la forma plena de la seva activitat, és el moviment pel qual, allunyant-se del seu centre i de la seva justificació, s'alienaran en l'il·legítim. Sens dubte, la *Crítica*, en el seu projecte fonamental de propedèutica, esperava denunciar i desmuntar l'ús transcendental de la raó, però mitjançant una referència constant a l'àmbit de positivitat de cada *Vermögen*. En la investigació antropològica, cada facultat és ordenada segons una via que és també el camí de tota desviació possible. La consciència de si, per exemple, no hi és definida com a forma de l'experiència i condició d'un coneixement limitat, sinó fundat; apareix més aviat com la temptació sempre renaixent d'un egoisme polimorf: la possibilitat de dir «Jo» fa aixecar, tot al voltant de la consciència, els prestigis d'un «Jo estimat» que la fascina, fins al punt que, en una paradoxal tornada, renunciarà al llenguatge d'aquesta primera persona —per molt decisiu que hagi estat— per declinar-se en la ficció d'un Nosaltres. L'estudi de la sensibilitat, si reprèn la gran oposició crítica del *Schein* i de l'*Erscheinung*, no explora el que hi pot haver de fundat en el fenomen, sinó el que hi ha de fascinant i de precari a la vegada en l'esclat de l'aparença, com oculta aquesta el que fa mirallejar i en quin moment transmet el que amaga. La llarga anàlisi de deficiències i malalties de l'esperit està feta en resposta a un breu paràgraf sobre la raó; i n'hi ha prou amb veure quina importància creixent han pres en les notes i els projectes les consideracions sobre la patologia mental fins al text, molt desenvolupat, de 1798, per comprendre que aquestes reflexions sobre la negativitat estaven en la línia de força de la investigació antropològica. A la *Crítica*, que representa la investigació del que hi ha de condicionant en l'activitat fundadora, l'*Antropologia* respon a través de l'inventari del que hi pot haver de no-fundat en el condicionat. A la regió antropològica, no hi ha síntesi que no estigui amenaçada: l'àmbit de l'experiència està com minat interiorment per perills que no són d'ordre d'una superació arbitrària sinó d'un esfondrament sobre si mateix.

L'experiència possible defineix igualment, en el seu cercle limitat, el camp de la veritat i el camp de la pèrdua de la veritat.

c) Un detall que té la seva importància. Tots els *Collegentwürfen* i el text —bastant tardà— que Starke ha publicat donen, com a pla general de l'*Antropologia*, dues parts: una *Elementarlehre* i una *Methodenlehre*. El text de 1798 dóna igualment dues seccions; però una és una «Didàctica» i l'altra una «Característica». Aquest canvi sobrevingut sens dubte en els últims anys és encara més sorprenent en la mesura que el contingut i la disposició semblen no haver experimentat, degut a això, cap modificació. La distinció entre una doctrina dels elements i una doctrina del mètode pren forma amb la investigació crítica: d'una part, el que constitueix la facultat de conèixer, i d'altra banda, el que regeix el seu exercici en l'àmbit de l'experiència possible. Aparentment, l'*Antropologia* és construïda segons el mateix model: en principi, les diverses «facultats» l'organització de les quals forma la totalitat del *Gemüt*: *Elementarlehre*; llavors, les regles del seu exercici en un individu, en una família, dins



d'un poble o d'una raça, en el si de la humanitat: *Methodenlehre*. Però és, sens dubte, una falsa finestra. Un ajust a les normes de la *Crítica* que no responia a la vocació del text. Els termes de *didàctica* i de *característica* que apareixen en l'últim estat de la reflexió, i que substitueixen llavors la distinció tradicional, estan curiosament acompanyats de subtítols el sentit dels quals no sembla tenir gaire relació amb el del títol. Per a la «Didàctica», es tracta «de la manera de conèixer l'interior així com l'exterior de l'home»; per a la «Característica», «de la manera de conèixer l'interior de l'home a partir de l'exterior». Aquest canvi, és una reorganització de conjunt, un despenjament respecte a la *Crítica*? No, sens dubte. És el descobriment del que era ja, foscament, i abans de tota explicació, la temàtica de l'*Antropologia*: és a dir, la immediata coordinació que fa que la recerca en la dimensió del *Gemüt* no s'obri només sobre un coneixement interior de si, sinó que es desbordi sobre ell mateix i espontàniament, sense passatge al límit ni extrapolació, sobre el coneixement de l'home en les formes exteriors que el manifesten. Tant com el terme d'*Elementarlehre* ha estat imposat per la simetria de la *Crítica*, l'anàlisi del *Gemüt* no pot prendre consciència d'ell mateix més que sota les espècies d'una investigació dels «poders», en la virtualitat dels *Vermögen* i en l'arrel del possible. Extreta en la seva significació vertadera, aquesta exploració sap que, tot i tenint una implicació a l'interior, enuncia al mateix temps l'exterior; que l'home no disposa de les seves possibilitats sense estar compromès al mateix temps en les seves manifestacions. El que la *Crítica* distingia com el possible en l'ordre de les condicions (*Vermögen*) i la realitat en l'ordre del constituït (*Erscheinung*) és donat per l'*Antropologia* en una inesgotable continuïtat: el secret del Poder es lliura en l'esclat del Fenomen, on troba a la vegada la seva veritat i la veritat de la seva perversió (quan l'ús es fa abús, com en el llenguatge en primera persona); i, denunciat en la seva perversió pel Fenomen, el Poder és imperiosament cridat per aquell a la veritat radical que el lliga a ell mateix en forma d'obligació. És això el que dóna a cada paràgraf de la primera part aquest ritme foscament ternari: el Poder en l'arrel de les seves possibilitats, el Poder trobat i perdut, traduït i traït en el seu Fenomen, el Poder imperativament vinculat a ell mateix. Per exemple: la consciència de si mateix, l'egoisme, la consciència efectiva de les representacions; o encara, la imaginació com a poder d'«invenció» originària, la imaginació en el naufragi fantàstic del somni, la imaginació en la poesia vinculada del signe. O encara: el poder de desitjar amb les emocions; la falsa veritat de les passions; el lloc del bé sobirà. Del *Vermögen* a l'*Erscheinung*, la relació és alhora de l'ordre de la manifestació, de l'aventura fins a la perdició i de la relació ètica. Allà resideix precisament aquesta articulació del *Können* i del *Sollen* que hem vist que és essencial per al pensament antropològic. L'art de conèixer l'interior així com l'exterior de l'home és, doncs, de ple dret, no una teoria dels elements, sinó una didàctica: no descobreix sense ensenyar i prescriure. Quant a la «Característica», revela que els conjunts de fenòmens —el cos, la parella, la raça, l'espècie— no són pas

donats d'una vegada per totes i tancats sobre ells mateixos, sinó que retornen de la veritat aparentment immòbil dels fenòmens a aquestes possibilitats radicals que els donen sentit i moviment; permet tornar del signe al poder, «das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen».

Al model crític, que ha estat tant de temps imposat, li succeeix una articulació que el repeteix en negatiu: la teoria dels elements no es fa prescripció en el sentit absolut dels fenòmens possibles (el que era, parlant pròpiament, la finalitat de la *Methodenlehre*); i, inversament, la teoria del mètode es fa anàlisi regressiva cap al nucli primitiu dels poders (el que era el sentit de l'*Elementarlehre*). Reproducció en mirall.

La regió on es defineix l'*a priori* del coneixement i aquella on es precisen els *a priori* de l'existència són a la vegada properes i llunyanes. El que s'enuncia en l'ordre de les condicions apareix, en la forma de l'originari, com el mateix i l'altre.

\* \* \*

A mesura que apareix més clarament aquesta llunyana proximitat, es fa més necessari de saber quina relació s'estableix entre *Crítica* i *Antropologia*.

Dos textos són d'una importància singular: un passatge de la *Metodologia transcendental* al qual ja s'ha fet referència a propòsit de la psicologia i una indicació bastant enigmàtica que figura en la Lògica.

1. L'arquitectònica de la raó pura. Pel que fa a la filosofia pura (que abraça la crítica a títol de propedèutica), no s'hi fa lloc a l'antropologia. La «fisiologia racional», que considera la naturalesa com «Inbegriff anar Gegenstände der Sinne», no coneix més que la física i la psicologia racional. Per contra, en el vast camp de la filosofia empírica, dos dominis estan en equilibri: el d'una física i el d'una antropologia que haurà d'acollir l'edifici més restret d'una psicologia empírica.

A primer cop d'ull, no hi ha simetria rigorosa entre la filosofia pura i la filosofia empírica. La correspondència que val per a la física no es perllonga, doncs, és una qüestió sobre el sentit interior de l'ésser humà. L'antropologia, a diferència de la psicologia, no figura més que del costat empíric; no pot, doncs, ser regida o controlada per la crítica, en tant que aquesta concerneix el coneixement pur. Així com la física newtoniana no ha necessitat una reflexió crítica per edificar-se i verificar-se, l'antropologia, per construir-se i ocupar el lloc que li reserva l'arquitectònica, no haurà de recórrer a una *Crítica* prèvia. No hi ha, doncs, influència crítica possible sobre la forma o el contingut d'una antropologia. D'una reflexió a l'altra el contacte és nul. D'altra banda, tot això no està pas negativament confirmat per l'*Antropologia* mateixa? Enlloc no s'invoca la condició crítica prèvia: i si la correspondència dels dos textos és fàcilment llegible, mai no es dona ni es reflecteix com a tal. És enterrada en el text de l'*Antropologia*, de la qual forma la trama; i cal considerar-ho, a títol de fet, com un fenomen d'estructura, no com la manifestació d'una disposició prèvia i intencional.

2. La *Lògica*. Es coneixen les tres interrogacions fonamentals que enumera la *Metodologia transcendental*: què puc saber? —pregunta especulativa a la qual la *Crítica* ha donat una resposta «de la qual la raó s'ha d'accontentar»—; què he de fer? —pregunta que és pràctica—; que m'està permès d'esperar? —interrogació a la vegada teòrica i pràctica. Ara bé, aquesta triple pregunta que domina, i fins a cert punt comanda l'organització del pensament crític, es retroba al començament de la *Lògica*, però afectada per una modificació decisiva. Apareix una quarta pregunta: què és l'home? —que abraça les tres primeres, ja que totes s'hi han de referir i també s'han d'incloure en l'antropologia, la metafísica, la moral i la religió. Aquest brusc moviment que fa bascular les tres interrogacions cap al tema antropològic no traeix una ruptura en el pensament? El *Philosophieren* sembla poder desplegar-se exhaustivament, en l'àmbit d'un coneixement de l'home; l'ampli estatut empíric que la primera crítica assignava a l'*Antropologia* és, de fet, fins i tot, recusat —no sent ja aquesta l'últim grau empíric d'un coneixement filosòficament organitzat, sinó el punt on ve a culminar, en una interrogació de les interrogacions mateixes, la reflexió filosòfica. Però cal tenir cura i no afanyar-se, ni en la denúncia d'una pretesa ruptura que afectaria la resolució transcendental del criticisme, ni en el descobriment d'una hipotètica dimensió nova al llarg de la qual Kant s'aproparia finalment al que originàriament li era el més pròxim.

I en primer lloc, què significa que per a les tres preguntes s'han de «referir a la quarta» (*sich beziehen auf*)? Cal entendre una relació com la del coneixement amb l'objecte, o com la d'aquest mateix coneixement amb el subjecte —si és cert, com ho vol encara un text de la *Lògica*, que el coneixement té «eine zweifache Beziehung: erstlich, eine Beziehung auf das Objekt, zweitens eine Beziehung auf das Subjekt». En altres paraules, cal comprendre que en aquestes tres preguntes, l'home era foscament el «*Gegenstand*» —allò cap al que s'obrien i que es mantenia davant d'elles, prest a donar la resposta inesperada que sol·licitaven en un altre llenguatge? O realment cal pensar al contrari, que aquestes tres preguntes han de ser al seu torn interrogades, que cal donar la volta al seu poder d'interrogació i que s'han de restaurar mitjançant una nova revolució copernicana, en la seva gravitació originària al voltant de l'home, qui naturalment creu interrogar-se en elles, quan és ell qui les interroga, i es tracta, per dissipar totes les filodòxies, d'interrogar-les respecte a ell. Apuntem només, per començar aquest examen, que l'*Antropologia* tal com la coneixem no s'ofereix en cap moment com la resposta a la quarta pregunta, ni tan sols com l'explotació empírica més àmplia d'aquesta mateixa pregunta; sinó que aquesta és posada més tard, fora de l'*Antropologia* i en una perspectiva que no li pertany, en el moment en què es totalitza en el pensament kantianà l'organització del *Philosophieren*, és a dir, en la *Lògica* i en l'*Opus Postumum*. És a la llum de les respostes donades, en aquests textos, al «*Was ist Der Mensch*» que intentarem comprendre, en el camí de la tornada, el que vol dir l'*Antropologia*. Els

textos de l'*Opus Postumum*, que daten del període 1800-1801, reprenen incansablement a propòsit de la divisió de la filosofia transcendental la definició de les relacions entre Déu, el món i l'home. I el que ens podia aparèixer com a ruptura o descobriment en el text de la *Lògica*, es revela llavors com la interrogació fonamental de la reflexió filosòfica, agafada alhora en el rigor dels seus límits i en la seva major extensió. Un fragment dóna aquesta precisió: «System der Transc. Philosophie in drei Abschnitten: Gott, die Welt, universum, und Ich selbst Der Mensch als moralisches Wesen». Però aquestes tres nocions no són donades com els tres elements d'un sistema planificat que els juxtaposaria segons una superfície homogènia. El tercer terme no hi és a títol de complement, de tercera part en l'organització del conjunt, sinó que fa el paper central de «Medius terminal»; és la unitat concreta i activa en la qual i per la qual Déu i el món troben la seva unitat: «Gott, die Welt, und Der Mensch als Person, d. i. als Wesen das diese Begriffe vereinigt». Cal deixar als fragments de l'*Opus Postumum* el seu caràcter de temptativa i, a través de l'obsessiva repetició dels temes, donar orel·la a aquesta divergència que forma cos amb la unitat originària de l'esforç. Aquesta *Vereinigung* de Déu i del món en l'home i per l'home, quin sentit té? Quina síntesi o quina operació apunta? En quin àmbit, l'empíric o el transcendental, l'originari o el fonamental, se la pot situar?

a) Alguns textos l'indiquen com l'acte mateix del pensament. Si l'home dóna unitat al món i a Déu, és en la mesura que exerceix la seva sobirania de subjecte pensant —pensant el món i pensant Déu: «Der medius terminus [...] ist hier das urteilende Subjekt (das denkende Welt Wesen, Der Mensch [...])».

b) Aquest acte d'unificació és, doncs, la síntesi mateixa del pensament. Però pot ser definit, en aquesta mesura precisament, a partir del poder on s'origina: «Gott und die Welt, und Der Geist des Menschen Der beide denkt»; o també pot ser considerat en la seva única forma, com si Déu, el món i l'home, en la seva coexistència i en les seves relacions fonamentals, restituïssin l'estructura mateixa del judici sota el règim de la lògica tradicional; la trilogia *Subjekt*, *Praedikat*, *Copula* defineix la figura de la relació entre Déu, el món i l'home. Aquest és, per tant, la còpula, el vincle —com el verb «ser» en el judici de l'univers.

c) Finalment, l'home apareix com una síntesi universal, formant la unitat real on s'uneixen la personalitat de Déu i l'objectivitat del món, el principi sensible i el suprasensible; i l'home es converteix en el mediador a partir del qual es dibuixa «ein absoluter Ganze». És a partir de l'home que l'absolut pot ser pensat.

Respostes o solucions? Aquests textos no han de ser presos com a tals. Són camins possibles, i provats, per a un pensament que s'avança sobre el sòl d'una filosofia transcendental finalment assolida. I en cada instant, quan cal localitzar la geografia d'aquesta terra nova, sorgeix la interrogació sobre l'home, com la pregunta a la qual no pot deixar de fer referència tota problemàtica del món i de Déu.

Però aquesta relació amb la pregunta sobre l'home no té valor de referència absoluta (alliberador per a un pensament serenament fona-

mental). El contingut mateix de la pregunta: «Was ist Der Mensch?» no es pot desplegar en una autonomia originària; ja que, d'entrada, l'home es defineix com un habitant del món, com a «Weltbewohner»: «Der Mensch gehört zwar mit zur Welt». I tota reflexió sobre l'home és retornada circularment a una reflexió sobre el món. Tanmateix, no es tracta d'una perspectiva naturalista en la qual una ciència de l'home implicaria un coneixement de la naturalesa. El que està en qüestió no són les determinacions en les quals és predefinit, en l'àmbit dels fenòmens, l'animal humà, sinó el desenvolupament de la consciència de si mateix i del «Jo sóc»: el subjecte que s'afecta en el moviment pel qual es fa objecte per a ell mateix: «Ich bin. En ist eine Welt ausser mir (praeter me) im Raume und Der Zeit, und ich bin selbst ein Weltwesen; bin mir jenes Verhältnisses beuisst und Der bewegendes Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). Ich der Mensch bin mir selbst ein äußeres Sinnesobjekt, ein Teil der Welt». El món és descobert en les implicacions del «sóc», com a figura del moviment pel qual el jo, fent-se objecte, pren lloc en el camp de l'experiència i hi troba un sistema concret de pertinença. Aquest món posat així al dia no és, doncs, la *physis*, ni l'univers de la validesa de les lleis. I, a dir veritat, si el seu descobriment es troba anticipat i arriba a ser possible per l'«Analítica transcendental» i la «Refutació de l'idealisme», no és exactament el mateix món, o més aviat el món en el mateix sentit, que és planteja en aquest fragment de l'*Opus Postumum*. Les «coses exteriors» de la «Refutació de l'idealisme» eren condició de la determinació del temps com a forma de l'experiència interior; el món de l'*Opus Postumum* és el concomitant de la determinació del jo com a contingut objectiu de l'experiència en general. I en lloc de ser definit per la «perseverança», l'«obstinació» (*Beharrliches*) d'una coexistència espacial, s'esbossa en la curvatura d'un tot que li permet ser, per a l'experiència del jo, més aviat recobriment que indicació. Ja no és correlatiu d'una *Zeitbestimmung*, ans la pressuposició d'una *Sinnenbestimmung* del jo. No és donat en l'obertura de l'*All*; és present en la flexió sobre si del *Ganz*.

No és fàcil parlar d'aquest món. Aquest acompliment en la curvatura que el tanca sembla excloure'l del llenguatge, i de la seva forma primera que és la predicació: un text de l'*Opus Postumum* parla de la «personalitat» com a predicat de Déu; però ensopega amb el que hauria de ser, per simetria, el predicat del món. I aquest predicat es queda en blanc, sota el llenguatge, perquè el món, com a tot (*Ganz*) està més enllà de tota predicació en l'arrel, potser, de tots els predicats. I tanmateix aquest món no és possible sense estructura ni significació. La seva oposició a l'univers permet fixar el seu sentit en una filosofia transcendental.

1) A diferència de l'univers, el món es dona en un sistema d'actualitat que envolta tota existència real. Envolta aquesta existència a la vegada perquè és el concepte de la seva totalitat, i perquè és a partir d'ell que aquesta existència desenvolupa la seva realitat concreta. Doble sentit que implica la paraula *Inbegriff*. «Der Begriff der Welt ist Der Inbegriff des Daseins». El món és l'arrel de l'existència, la font que, contenint-la, alhora la reté i l'allibera.

2) No hi pot haver, per definició, més que un sol univers. De mons, per contra, n'hi podrien haver diversos exemplars («es mag viele Welte sein»). L'univers és la unitat del possible, mentre que el món és un sistema de relacions reals. Aquest sistema una vegada donat, fa impossible que les relacions siguin unes altres; però res no impedeix en absolut concebre un altre sistema on altres relacions seran definides altrament. És a dir, el món no és l'espai obert del necessari sinó un àmbit on un sistema de la necessitat és possible.

3) Però per lícita que sigui aquesta suposició («es mag...»), no es pot evitar reconèixer que no hi pot haver més que un sol món: «Es mag nur Eine Welt sein». El possible no és pensat més que a partir del sistema donat de l'actualitat; i la pluralitat dels móns no es perfila més que a partir del món existent i del que es pot oferir a l'experiència: el món és «das Ganze aller möglichen Sinnen Gegenständen». La possibilitat de concebre altres móns —aquest no és més que, de *facto*, un «àmbit»— té com a correlat la impossibilitat de superar-lo i la imperiosa necessitat d'acceptar les seves fronteres com a límits. Així el món, reprès en la seva significació d'«Inbegriff des Daseins», apareix segons una triple estructura, conforme al «Begriff der Inbegriffs», d'origen, de domini i de límit. Tal és, doncs, segons l'*Opus Postumum*, aquest món on l'home s'apareix a ell mateix.

Ara bé, reprenguem el text de la *Lògica*, on l'havíem deixat: és a dir, en el moment en què les tres preguntes feien referència a aquesta: què és l'home? Aquesta pregunta, al seu torn, no continua sent estable i tancada sobre el buit que dibuixa i interroga. Tan aviat com és formulat el «was ist Der Mensch», tres preguntes més neixen; o més aviat tres imperatius del saber es formulen i donen a la pregunta antropològica el seu caràcter de prescripció concreta: «Der Philosophiere muß also bestimmen können: a) Die Quellen des menschlichen Wissens; b) Der Umfang des möglichen und natürlichen Gebraches alles Wissens; c) Und endlich die Grenzen Der Vernunft.»

Què volen dir i a què es refereixen aquestes tres prescripcions entre les quals es reparteix l'interrogació sobre l'home? És fàcil reconèixer, en la filigrana d'aquests tres temes, a la vegada, la recuperació de les tres primeres preguntes i l'esbós del que serà en l'*Opus Postumum* l'estructura fonamental de l'«Inbegriff des Daseins». D'un costat, en efecte, la determinació «de les fonts del saber humà» dóna contingut a la pregunta: què puc saber?; la determinació de «l'àmbit de l'ús possible i natural del saber» indica el que pot ser la resposta a la pregunta: «què he de fer?»; i la determinació dels «límits de la raó» dóna sentit al «que m'és permès d'esperar».

El contingut, una vegada especificat, de la quarta pregunta no és, doncs, fonamentalment diferent del sentit que tenien les tres primeres; i la referència d'aquestes a l'última no significa ni que desapareixen en ella ni que remetent a una nova interrogació que les supera: simplement es tracta que la qüestió antropològica fa de nou les pre-



gundes que es refereixen a ella. Som en l'àmbit del fonament estructural de la repetició antropològicocrítica. L'*Antropologia* no diu res de diferent del que diu la *Crítica*; i n'hi ha prou amb recórrer al text de 1798 per comprovar que cobreix exactament l'àmbit de l'empresa crítica.

Tanmateix, el sentit d'aquesta repetició fonamental no s'ha de demanar ni a la paraula repetida ni al llenguatge que repeteix, sinó a allò cap a la qual cosa va aquesta repetició. Es tracta de la posada al dia de l'estructura ternària que es planteja en l'*Opus Postumum* i que caracteritza l'«Inbegriff des Daseins»: font, domini, límit. Aquests conceptes són comuns als temes que especifiquen, en la *Lògica*, la quarta pregunta, i als que donen sentit, en els últims textos kantians, a la noció del món com un tot. Són aquests que determinen la pertinença estructural de la interrogació sobre l'home a la posada en dubte del món. I això en la recuperació rigorosa de les tres preguntes que han dominat les tres crítiques. En altres paraules, aquestes tres nocions, *Quellen*, *Umfang* i *Grenzen*, ja presents en la trama del pensament crític, han assolit, per la seva perseverança i el seu propi pes, l'àmbit fonamental on és interrogat l'*Inbegriff* de l'existència, i on apareixen finalment per elles mateixes. En un àmbit més superficial, es lliuren com a formes comunes de la interrogació sobre l'home i de la significació del món. Però, sens dubte, és en l'àmbit d'aquesta filosofia transcendental on finalment es formulen i tenen un altre abast.

«Was notwendig (ursprünglich) das Dasein der Dingen ausmacht gehört zur Transc. Philosophie». Ara bé, el que pertany necessàriament (de manera originària) a l'existència de les coses és aquesta estructura fonamental del seu *Inbegriff* que ja coneixem. La riquesa de la font, la solidesa del domini i el rigor del límit pertanyen indissociablement al que hi ha de necessari (és a dir, d'originari) en el tot de l'existència pensat com a *Ganz* i no pas com a *All*. I així apareix en la seva forma fonamental la relació entre l'home i el món —relació que semblava atrapada en un cercle viciós, ja que el món estava unificat per l'home, que no era més que un habitant del món. En aquest sentit, no diu pas un text de l'*Opus Postumum* el següent: «Der Mensch in Der Welt gehört mit zur Kenntniss der Welt»?

Però això no són més que paradoxes en l'àmbit del coneixement natural. En l'àmbit d'una filosofia transcendental, es dissipen de seguida per donar pas a una correlació on el tot de l'existència defineix el que li pertany necessàriament i de manera originària.

1. El món, com a font del saber, s'ofereix sota la idea del múltiple que designa la passivitat originària de la sensibilitat; però és precisament una font inesgotable del saber en la mesura que aquesta passivitat originària és indissociable de les formes de la *Vereinigung* i de l'espontaneïtat de l'esperit. Si el món és origen és perquè hi ha una correlació fonamental més enllà de la qual no és possible enfilarse entre la passivitat i l'espontaneïtat.

2. El món, com a àmbit de tots els predicats possibles, s'ofereix en la solidaritat atapeïda d'un determinisme que remet a les síntesis *a priori* d'un subjecte jutjant («eines urtehenden Subjekt»). I per això mateix, el món és un domini només amb relació a una activitat fundadora que comença amb la llibertat; i, per tant, «Der Mensch gehört zwar mit zur Welt, aber nicht Der seiner Pflicht Angemessene».

3. El món, com a límit de l'experiència possible, exclou qualsevol ús transcendental de la idea. Però no és límit més que perquè existeix una certa «naturalesa» de la raó la finalitat de la qual és la d'anticipar-se a la totalitat, i del pensament precisament com a límit, ja que és l'ambigüitat pròpia d'aquesta noció que designa la frontera massa fàcil de travessar, i el terme inaccessible a què un s'apropa sempre en va. Ambigüitat que expressa bé aquest fragment: «Gott über mir, die Welt außer mir, Der Menschliche Geist in mir in einem System das All der Dinge befassend [...]».

Es veu l'amplitud del camp de reflexió que cobreixen aquestes tres nocions: origen, domini i límit. En certa manera, retallen la trilogia, interna a la primera crítica, de la sensibilitat, de l'enteniment i de la raó. Més lluny, reprenen i estrenyen en una paraula la funció de cada crítica: raó pura, raó pràctica i facultat de jutjar. Repeteixen les tres preguntes fonamentals que, segons Kant, animen tot el *philosophieren*. Donen un triple contingut, finalment, a la interrogació sobre l'home a la qual es refeixen totes les altres. Però, reprenent així cadascuna d'aquestes triparticions, assoleixen, per la seva repetició mateixa, l'àmbit del fonamental, substituint aquestes divisions sistemàtiques per l'organització dels correlats transcendents. Es veu així que el món no és simplement la font d'una «facultat» sensible, sinó sobre el fons d'una correlació transcendental entre passivitat i espontaneïtat; que el món no és un domini simplement per a un enteniment sintètic, sinó sobre el fons d'una correlació transcendental entre necessitat i llibertat; que el món no és límit simplement per a l'ús de les idees, sinó sobre el fons d'una correlació transcendental raó-esperit (*Vernunft-Geist*). I, per tant, en aquest sistema de correlacions es funda la transcendència recíproca de la veritat i de la llibertat.

Es veu quin és el lloc de la quarta pregunta en l'economia de l'últim pensament kantian, és a dir, en el passatge d'una reflexió crítica —així, doncs, necessàriament propedèutica— a l'acompliment d'una filosofia transcendental. La pregunta antropològica no té contingut independent; explicitada, repeteix les tres preguntes, però les repeteix substituint una tripartició, més o menys directament agafada de la distinció de les facultats (*Vermögen*), pel joc de tres nocions que cobreixen les relacions entre l'home i el món: no són relacions empíriques i circulars de les immanències en l'àmbit d'un coneixement natural ans, al contrari, correlació necessària, és a dir, originària —*notwendig (ursprünglich)*—, on es desenvolupen, des de l'arrel de l'existència de les coses, inseparables transcendències.

La pregunta: «Què és l'home?» té com a sentit i funció portar les divisions de la *Crítica* a l'àmbit d'una cohesió fonamental: la d'una es-

tractura que s'ofereix, en el que té de més radical que qualsevol «facultat» possible, a la paraula finalment alliberada d'una filosofia transcendental.

\* \* \*

I, tanmateix, no som al final del camí. O més aviat, encara estem massa lluny del camí que ens havia de conduir a l'exacta situació de l'*Antropologia* —al seu lloc de naixement i d'inserció en el pensament crític. Com si una antropologia no fos possible (parlem d'una possibilitat fonamental i no només programàtica) més que des del punt de vista d'una crítica acabada i conduïda ja a l'acompliment d'una filosofia transcendental. Però hi ha més, encara: la pregunta «Què és l'home?» es dona en la *Lògica* com la interrogació antropològica per excel·lència; i tanmateix, en l'*Opus Postumum*, està lligada, des del principi, a una interrogació sobre Déu i sobre el món; es desenvolupa sencera en aquest nivell com si mai no hagués depès d'aquest àmbit singular que és l'antropologia. La referència de la *Lògica* a una antropologia que portaria en si tota interrogació filosòfica sembla no ser, en el pensament kantian, més que un episodi. Episodi entre una antropologia que no aspira a tal universalitat de sentit i una filosofia transcendental que porta la interrogació sobre l'home a un nivell més radical. Aquest episodi ha estat estructuralment necessari: el seu caràcter eventual estava vinculat al passatge que l'assegura.

La relació del text de 1798 amb la *Crítica* és, doncs, paradoxal. Per un costat, la *Crítica* ho anuncia i li fa lloc dins d'una filosofia empírica; i tanmateix l'*Antropologia* no acomiada ni la *Crítica*, ni els principis organitzadors condicionats per aquesta. Per l'altre costat, l'*Antropologia* repren, per si mateixa, les grans articulacions de la *Crítica* i la divisió tradicional de les facultats; i tanmateix, malgrat aquesta referència implícita i constant, la *Crítica* no té valor de fonament respecte a l'*Antropologia*; aquesta descansa sobre el seu treball però no arrela pas en ella. Es divideix ella mateixa en allò que l'ha de fundar i que ja no és la crítica, sinó la filosofia transcendental mateixa. És això, la funció i la trama de la seva empiricitat.

Aquesta empiricitat, cal seguir-la ara per ella mateixa. Allò que, per anticipació, hem pogut determinar de la seva marxa permetrà sens dubte de comprendre millor com ha pogut ser l'*Antropologia* a la vegada marginal respecte a la *Crítica* i decisiva quant a les formes de reflexió encarregades del seu acabament.

L'*Antropologia* diu d'ella mateixa que és a la vegada «sistemàtica i popular»; i és en l'aprofundiment d'aquestes dues paraules que es pot desxifrar el sentit que li pertany en propietat: repetint la *Crítica* en l'àmbit popular del consell, del relat i de l'exemple, encamina secretament el pensament kantian cap a una reflexió fundadora.

1. L'*Antropologia* és sistemàtica, la qual cosa no vol dir que enuncia sobre l'home tot el que pot ser conegut, sinó que forma, en tant que coneixement, un tot coherent: no *Alles*, sinó *Ganze*. Ara bé, el principi

d'aquesta totalitat no és l'home mateix, com a objecte ja coherent, ja que està vinculat al món, i tan sols la tasca indefinida de la investigació i el deteriorament de la freqüentació (*Umgang*) poden cercar el que és. Si l'*Antropologia* és sistemàtica, és en la mesura que pren la seva coherència del tot del pensament crític —cadascun dels tres llibres de la «Didàctica», que repeteixen les tres crítiques, i la «Característica», que reprenen els textos sobre la història, l'esdevenir de la humanitat i el seu encaminament cap a finalitats inaccessibles. En això, i només en això, resideix el principi organitzador de l'*Antropologia*.

Un exemple per determinar exactament com es fa aquesta repetició. El text titulat «Apologia de la sensibilitat» reprèn les relacions entre la intuïció i l'enteniment. Però aquesta repetició no és un retorn al mateix. La relació explicada per l'*Antropologia* té la seva dimensió pròpia en el treball lent, precari, sempre dubtós, de la successió: el múltiple tal com s'ofereix als sentits encara no està (*noch nicht*) ordenat; l'enteniment ha de venir a afegir-se (*hizukonsmen*) i inserir un ordre que aporta ell mateix (*hineinbringen*). Un judici que es produeixi abans d'aquesta ordenació (*zuvor*) s'arrisca a ser fals. Per contra, aquesta relació de successió no suporta ser impunement distesa; si, en l'ordre del temps, intervé el reapropiament retrospectiu del raonament (*Nachgrübeln*) i el plec indefinit de la reflexió (*Überlegung*), l'error es pot esquitllar igualment. El donat no és mai, doncs, enganyós, no perquè jutja bé, sinó perquè no jutja en absolut, i el judici s'insereix en el temps formant veritat segons la mesura mateixa d'aquest temps.

El temps de la *Crítica*, forma de la intuïció i del sentit intern, no oferia la multiplicitat del donat més que a través d'una activitat constructora ja en moviment; només ofereix el divers una vegada dominat en la unitat del «Jo penso». Per contra, el temps de l'*Antropologia* és garantit des d'una dispersió que no és superable; ja que no és la del donat i de la passivitat sensible; és la dispersió de l'activitat sintètica respecte a ella mateixa, dispersió que li dóna com a «joc». No és contemporània d'ella mateixa en l'organització del divers; se succeeix infal·liblement, donant així peu a l'error i a totes les relliscades que falsegen (*verkünnsteln, verdichten, ver-rüüchen*). Mentre que el temps de la *Crítica* assegurava la unitat de l'originari (des del donat originàriament fins a la síntesi originària), desplegant-se així en la dimensió de l'*Ur...*, el de l'*Antropologia* continua estant consagrat a l'àmbit del *Ver...*, perquè manté la dispersió de les síntesis i la possibilitat sempre renovada de veure'ls escapar-se els uns dels altres. El temps no és allò en què, a través de què, i per a què es fa la síntesi; és el que rosegua l'activitat sintètica. L'afecta, tanmateix, no com un donat indicant una passivitat primera, sinó com una possibilitat intrínseca, que aixeca la hipòtesi i l'hipotètic amb una exhaustiva determinació: la possibilitat de l'error està vinculada al deure, i a la llibertat, d'evitar-ho. El que afecta l'activitat sintètica, l'obre a la llibertat; és el que la limita, la col·loca, pel fet mateix, en un camp indefinit. En la *Crítica*, el temps es feia transparent en una activitat sintètica que no era ella

mateixa temporal, ja que era constituent; en l'*Antropologia*, el temps, despietadament dispers, enfosqueix, torna impenetrable els actes sintètics, i substitueix amb la sobirania de la *Bestimmung* la incertesa pacient, soferta, compromesa, d'un exercici que es diu *Kunst*.

La paraula *Kunst*, amb els seus derivats (*verkunsteln*, *erkunsteln*, *gekunstelt*), és un dels termes als quals es fa referència sovint en l'*Antropologia* —i un dels que continuen sent més difícils de traduir. Cap art, cap tècnica no són apuntats per enlloc; sinó que res mai no és donat sense ser ofert al mateix temps al perill d'una empresa que alhora el funda en la construcció i l'esquiva en l'arbitrari. El *Kunst* és en un sentit la negació de la passivitat originària; però aquesta negació pot i s'ha de comprendre tant com a espontaneïtat (respecte a les determinacions del divers) i com a artifici (respecte a la solidesa del donat); i el seu paper és igualment el de construir a sobre, i a l'encontre del fenomen (*Erscheinung*), una aparença (*Schein*), de donar a l'aparença la plenitud i el sentit del fenomen: és a dir, que el *Kunst* té —però en la forma de la llibertat— el poder de negació recíproca del *Schein* i de l'*Erscheinung*. I fins i tot en les capes més profundament enterrades en la passivitat originària ha lliurat en el donat sensible l'obertura a aquest joc de la llibertat: el contingut de la intuïció sensible pot ser utilitzat artificiosament com a *Schein*, i aquest *Schein* pot ser utilitzat intencionalment, com a *Erscheinung*: així, en l'intercanvi dels signes de la moralitat, el contingut sensible no pot ser més que una màscara posada al servei dels ardis de la mentida; o encara pot ser ardit de l'ardit i forma refinada que transmet el valor i, sota una senzilla aparença, la serietat del fenomen. El *Kunst* que, arran del sensible, viu ja en tot el domini del donat, exerceix, doncs, de tres maneres la seva sobirania: és la potència del negatiu, és la decisió de l'intencional, és el llenguatge de l'intercanvi. Així, també, el temps que rosega i esmicola la unitat de l'acte sintètic, i el consagra a un divers, on no es pot reunir mai ell mateix en una intemporal sobirania, l'obre a una llibertat que és negació per a exercir, sentit per a donar, per comunicació per a establir, llibertat perillosa que lliga al treball de la veritat la possibilitat de l'error, però que fa escapar així de l'esfera de les determinacions la relació amb la veritat.

A la relació del temps amb el subjecte, que era fonamental en la *Crítica*, respon en l'*Antropologia*, la relació del temps amb el *Kunst*. En la *Crítica*, el subjecte tenia consciència del si com «determinat en el temps», i aquesta determinació invencible retornava a l'existència d'un món exterior respecte al qual una experiència interna del canvi era possible; és a dir, que el temps, i la passivitat primera que indica, ha estat en l'arrel d'aquesta «*Beziehung auf*» que caracteritza l'obertura primera de tot coneixement.

En l'*Antropologia*, el temps i la dispersió que determina ensenyen, en la textura de la «*Beziehung auf*», una pertinença recíproca de la veritat i la llibertat. De la *Crítica* a l'*Antropologia*, no és pas la mateixa cosa, que es repeteix? El temps encobreix i revela una «relació amb...», una ober-

tura primera que es, igualment, i al mateix temps, relació entre la veritat i la llibertat —relació que serà, al seu torn, el tema privilegiat de la «Filosofia transcendental», i la interrogació que anima la incansable pregunta de l'*Opus Postumum*: «was ist Der Mensch?». I de la mateixa manera com la *Beziehung aufes* feia llegible en la *Crítica* a través de l'estructura de la *Vorstellung*, la relació entre la veritat i la llibertat es comença a desxifrar en l'*Antropologia* a través de la tasca i els perills del *Kunst*.

L'*Antropologia* és sistemàtica. Sistemàtica en virtut d'una estructura que és la de la *Crítica*, i que ella repeteix. Però el que la *Crítica* enuncia com a determinació, en la relació entre la passivitat i l'espontaneïtat, l'*Antropologia* ho descriu al llarg d'una dispersió temporal, que no s'acaba mai i que mai no ha començat; allò amb la qual cosa té a veure l'*Antropologia* és sempre allà, i mai no és donat completament; el que és primer per a ella està consagrat a un temps que l'envolta de totes les maneres, de lluny i de prop. No és que el problema de l'origen li sigui estrany: al contrari, li restitueix el seu vertader sentit, que no és el de posar al dia i d'aïllar, en l'instant, l'inicial; sinó que ha de trobar una trama temporal que, per haver començat ja, no és menys radical. L'originari no és el realment primitiu, és el vertaderament temporal. És allà, s'ha de dir, on, en el temps, la veritat i la llibertat es pertanyen. Hi hauria una falsa antropologia —i la coneixem prou bé: és la que intentaria desplaçar cap a un començament, cap a un arcaisme de fet o de dret, les estructures de l'*a priori*. L'*Antropologia* de Kant ens dóna una altra lliçó: repetir l'*a priori* de la *Crítica* en l'originari — és a dir, en una dimensió vertaderament temporal.

2. Malgrat aquest arrelament sistemàtic, l'*Antropologia* és una obra «popular», on «els exemples poden ser trobats per cada lector». Què cal entendre per això? No una certa naturalesa del contingut (una anàlisi empírica no pot ser més que popular), ni una certa qualitat de la forma (un coneixement no popular pot rebre un «vestit» que el faci accessible). Un text de la *Lògica* dóna el seu estatut a la noció de «popularitat». Respecte al coneixement, no és addició, epítet o estil d'expressió: és una perfecció: «...eine wahrhaft populäre Vollkommenheit des Erkenntnis-ses». Es distingeix de la perfecció tècnica o escolàstica: no perquè sigui incompatible amb ella; al contrari, li afegeix alguna cosa. Ja que en el discurs del coneixement escolàstic, mai no es pot estar del tot segur que la prova no sigui «einseitig»; hi ha, per contra, en el coneixement popular una exigència del discurs que va en direcció al tot, cap a l'exhaustiu; dissipa el perill de la parcialitat, autoritzant així, «eine vollständige Einsicht». El seu caràcter propi no està, doncs, tant en la particularitat d'un estil com en la manera d'administrar la prova; els seus arguments no són millors (ni diferents) que els del saber escolàstic —la seva veritat és la mateixa, però dóna la certesa que el tot és donat en la inesgotable multiplicitat del divers. Les proves variades que dóna no deixen mai la impressió de ser parcials. És el que volia dir l'*Antropologia*: el lector es troba en tal clima de total evidència («vollständige Einsicht») que pot trobar, indefinidament, nous exemples.



Però la «popularitat» no és la forma primera, la més matinerana i la més ingènua, de la veritat.

Per fer-se popular, un coneixement ha de descansar sobre «eine Welt und Menschentkenntniss», un coneixement dels conceptes, dels gustos i de les inclinacions dels homes. Com no trobar, en aquesta frase de la *Lògica*, que circumscriu les exigències del coneixement popular, la definició pròpia de l'*Antropologia*? És a dir que l'*Antropologia*, com a obra en la forma de la «popularitat», descansa sobre ella mateixa en la mesura que és coneixement de l'home i del món. Coneixement «popular» i coneixement del «popular», és el que implica ella mateixa per poder ser.

Aquest cercle no s'ha de trencar, sinó que cal prendre'l com es dona, i allà on es dona (en el llenguatge). I és que hi ha en el llenguatge la possibilitat a la vegada de parlar-lo i de parlar d'ell, i això en un mateix moviment; és en el seu ús on es troba la font inesgotable d'aquests «exemples», pels quals la lectura perllonga, sense interrupció, i en la familiaritat d'allò reconegut, l'escriptura. Dir que un text és popular perquè els lectors poden trobar exemples ells mateixos, és afirmar que entre l'autor i el seu públic hi ha un fons compartit d'un llenguatge quotidià, que continua parlant, sense transició i sense canvi, en la pàgina en blanc. L'*Antropologia*, coneixement popular, pot reposar sobre ella mateixa, ja que, parlant un llenguatge comú, parlarà d'ell, i, des de l'interior, l'il·luminarà. Serà un coneixement de l'home que l'home mateix podrà comprendre i reconèixer immediatament, i perllongar indefinidament, perquè tant l'una com l'altra obeeixen un mateix i inesgotable llenguatge.

A diferència dels textos no populars, l'*Antropologia* no intenta fixar i justificar el seu vocabulari. Al contrari, acull el llenguatge en la totalitat d'una pràctica que mai no és posada en qüestió. La trama del text, el fil director empíric, no és altre que l'esforç pacient per esgotar les formes verbals d'un tema, i donar a cadascuna d'elles, amb el sentit precís, l'extensió real del seu àmbit. En la classificació de les malalties mentals al segle XVIII, els termes com *einfältig*, *dumm*, *tor*, *narr*, *Geck*, *unklug*, són recusats com a mistificats i vans, producte d'un ús popular de dubtosa tradició; s'esborren en benefici d'una terminologia que se suposa que reproduceix una articulació lògica de la realitat en l'espai de la naturalesa. Ara bé, són aquestes paraules que, per Kant, formen el suport i la substància mateixa de l'anàlisi. No es tracta, per ell, d'ordenar al *logos* silencis de la naturalesa, que empri el llenguatge proliferant dels homes, sinó de totalitzar aquest llenguatge suposant que no hi ha cap flexió en ell que no s'acompanyi d'una modalitat particular de sentit. Les diferències que el llenguatge quotidià posa entre *dumm*, *tor* i *narr* són tan vàlides i plenes de sentit com aquelles establertes pels naturalistes entre els conceptes de *vessania* i d'*insania* erigits en espècies. En l'àmbit antropològic, no hi ha llenguatge mistificat, ni tan sols vocabulari erroni.

En certa manera, l'*Antropologia* és una mena d'idiomàtica general. Les expressions donades hi són sospesades amb tot la seva càrrega de serietat. En tot el que es diu hi ha algun pensament. N'hi ha prou amb

interrogar i tibar l'orella. Per què es diu regularment: «ein richtiger Verstand, eine geübte Urteilskraft, eine gründliche Vernunft»? No hi deu haver en aquestes paraules alguna cosa que va fins a l'essència? Quin joc seriós es juga en l'oposició «eine langweilige Unterredung, ein kurzweiliger Mensch»? Què es diu quan es parla de «Geld ist die Losung»? I més encara, hi ha tots els «idiotismes morals», que són, en els costums i les relacions entre els homes, el que en el seu llenguatge són les expressions fetes: regles de la bona educació, usos de la moda, conveniències i costums en les reunions. Totes tenen la seva justificació. Però aquesta justificació no depèn d'una causa estranya a la pràctica humana; no s'amaga tampoc en un passat llunyà: excepte una nota sobre el sentit dels negocis entre els jueus, no hi ha cap explicació històrica en l'*Antropologia*. El sentit d'aquests idiotismes és sempre actual. És seguint el fil del llenguatge i de la pràctica, examinar-los a poc a poc, i confrontar-los en una mena de planificació empírica, que diran allò que realment volen dir. L'*Antropologia* és l'elucidació d'aquest llenguatge fet, explícit o silenciós, amb el qual l'home estén sobre les coses i entre els seus semblants una xarxa d'intercanvis, de reciprocitat, de comprensió sorda, que no forma ni la ciutat dels esperits, ni l'apropiació total de la naturalesa, sinó l'habitatge universal de l'home en el món.

L'*Antropologia* està, doncs, arrelada en un sistema d'expressió i d'experiència que no deixa de ser un sistema alemany. Sens dubte Kant intenta superar aquest àmbit donat mitjançant anàlisis de pràctiques estrangeres o referències a altres conjunts lingüístics. Sens dubte se serveix del que hi ha de més particular en la seva experiència per dominar-ne els límits: Königsberg, capital administrativa, ciutat d'universitat i de comerç, cruïlla de carreteres, prop del mar, té un valor constant d'ensenyament per comprendre l'home com a ciutadà del món sencer. Però tot això no impedeix que l'*Antropologia* en conjunt es desenvolupi en un àmbit geogràfic i lingüístic del qual no és, ni de fet, ni de dret, separable. És una reflexió sobre un sistema de signes constituïts i envoltats, i en el dit sistema.

Des que el llatí comença a ser esborrat com a llengua de la universalitat sàvia i filosòfica, l'ús de les llengües modernes no posava en dubte per aquells que les utilitzaven o les entenien, el sentit universal de la paraula així proferida. Sota la llengua efectivament emprada, vigilava el dret secret d'una llatinitat encara no reabsorbida per bé que amagada, i que assegurava al que es deia un valor d'intercanvi intrínsec i sense residu. La meticulositat amb la qual Kant, en les crítiques, apunta a cada moment, la paraula llatina corresponent indica prou bé que la universalitat de les seves paraules forma cos amb una certa llatinitat implícita. La referència llatina hi és sistemàtica i essencial. En la *Crítica de la raó pura*, mostra l'ús de l'alemany com a molèstia i limitació. I quan en la seva pròpia llengua se sent «preocupat per trobar una expressió que convingui exactament», recorre «a alguna llengua morta i sàvia» sense perjudici, si les seves paraules han estat desviades per un llarg ús, «de retorn al sentit

que els és propi». Val més servir-se del llatí que travar, mitjançant refinaments en la llengua germànica, «el curs de la ciència». La referència al llatí és potser més freqüent en l'*Antropologia*, que en les crítiques.

Però ja no és una llengua essencial, i només té valor d'indicació i orientació. Algunes vegades permet distingir una ambigüitat de sentit: *Leicht* i *schwer* volen dir tant 'lleuger' i 'greu' com 'fàcil' i 'difícil'; altres vegades col·loca l'anàlisi en una tradició científica: *Unsinnigkeit-amentia*, *Wahnsinn-dementia*, *Wahnwitz-insania*, *Aberwitz-vesania*. Finalment, serveix per fixar el sistema de les correspondències entre el nivell crític i l'àmbit antropològic. Però el treball real, el camí del pensament en l'*Antropologia*, no passen per la llatinitat; segueixen les línies de força del sistema d'expressió alemany. El concepte de *melancholia*, per exemple, no toca pas el que constitueix el sentit vertader de *Tiefsinnigkeit*; aquest sentit, cal demanar-ho a tota una dinastia de la llengua: d'una banda, la sèrie *Scharfsinnigkeit*, *Leichtsinnigkeit*, etc.; de l'altra, l'oposició subtil, difícil de desenredar amb el *Tiefdenken*. Hi ha també l'àmbit verbal del *Sagen*: *Wahrsagen*, *Vorhersagen* i *Weissagen*. I sobretot, la gran dinastia, tan complexa, de *Dichten*.

En superfície, i semblant a una platja de quasi-sinònims, confronta les paraules que designen les altres formes, psicològiques o tècniques, de la invenció: *entdecken*, *entfinden*, *etwas ausfindig machen*, *ersinnen*, *ausdenken*, *erdichten*. Però seguint la dimensió vertical, i l'escalafó dels poders de l'esperit, es troba en primer lloc, i d'una manera general, el «Vermögen Ideen zu schaffen», després el poder de donar-los una forma segons les lleis de la imaginació productora: és el «Vermögen zu bilden»; quan el poder espiritual i el gust dirigeixen aquestes produccions, es té com a referència al *Dichtkunst*, en sentit ampli —que pot adreçar-se tant als ulls com a les orelles; finalment, quan aquest art pren forma en la solemnitat justificada dels versos, es tracta de poesia en el sentit estricte. Però en cadascun d'aquests nivells, la *Dichtung* es troba atrapada en una parella de contraris, on corre el risc d'alienar-se i perdre's si no recupera el seu sentit rigorós: perill de la *Beredsamkeit*, en la qual les relacions entre l'enteniment i la sensibilitat són invertides; perill de la *Naturmalerei*, que es conforma amb la imitació; perill de la *Versmacherei*, privada de poder espiritual. Així s'identifica i es precisa la xarxa complexa de la *Dichtung* gràcies a una totalització de l'àmbit verbal que s'emparenta amb ella. Les facultats, els poders així posats al dia no formen, en la seva estructura, el fil director de l'anàlisi; s'extreuen o es veuen a través del fil de les paraules, tal com està fixat des de fa molt de temps per l'ús quotidià. Certament, Kant critica tal o tal confusió en la manera d'expressar-se; però és en nom d'una distinció realment existent que es poden denunciar aquells que no en fan ús i la consideren, en la pràctica d'una paraula cuitada, sense valor. Aquest despenjament de la reflexió filosòfica respecte a una universalitat de la forma llatina té la seva importància. D'ara endavant el llenguatge filosòfic reconeix la possibilitat de trobar el seu lloc d'origen, i de definir el seu camp d'exploració, en una

llengua donada. Que aquest llenguatge estigui vinculat a una llengua no torna relatiu ni limitat el sentit que té, sinó que situa el seu descobriment en un àmbit verbal determinat. Aquesta relació del sentit filosòfic amb les significacions d'una llengua —que serà tan decisiva en el pensament alemany— no està encara reflectida en l'*Antropologia*: però és utilitzada a cada moment; el sòl real de l'experiència antropològica és molt més lingüístic que psicològic; la llengua, tanmateix, no hi és donada com a sistema per interrogar, sinó més aviat com un element que cau pel seu propi pes, a l'interior un hi és col·locat d'entrada; instrument d'intercanvis, vehicle de diàlegs, virtualitat d'entesa, la llengua és el camp comú a la filosofia i a la no-filosofia. És en ella que l'una i l'altra s'enfronten, o més aviat es comuniquen.

Hi ha doncs un «banquet» kantià: insistència, en l'*Antropologia*, en les formes minúscules de societat que són els àpats en comú; importància de l'*Unterhaltung*, del que s'hi intercanvia, i del que cal intercanviar-hi; prestigi del model social i moral d'una *Gesellschaft* on cadascú es troba alhora vinculat i sobirà; valor del discurs, el qual, de l'un a l'altre i entre tots, neix i es realitza. Des del punt de vista de l'*Antropologia*, el grup que té valor de model no és ni la família ni l'Estat: és la *Tischgesellschaft*. No és, en efecte, quan obeeix fidelment les seves pròpies regles, la imatge particular de la universalitat? Allà s'ha d'establir, per la transparència d'un llenguatge comú, una relació de tots amb tots; ningú no s'ha de sentir privilegiat o aïllat, però cadascú, silenciós o parlant, ha de ser present en la sobirania comuna de la paraula. Cap de les tres grans funcions del llenguatge no ha de ser omesa: enunciat del fet contingent (*Erzählen*), formulació, intercanvi i rectificació del judici (*Räsonieren*) i lliure joc del llenguatge sobre si mateix (*Scherzen*). Successivament, cal que aquestes tres funcions dominin, en un moviment que és el ritme propi d'aquesta forma de reunió: en primer lloc la novetat de l'esdeveniment, després la serietat de l'universal, finalment la ironia del joc. Quant al contingut mateix de la conversa, ha d'obeir les lleis d'una estructura interna: les d'una flexible continuïtat, sense ruptura, de tal manera que la llibertat de cadascú de formular la seva opinió, d'insistir-hi o de fer desviar la conversa no sigui experimentada pels altres com un abús o una restricció. Així, en l'element regulat del llenguatge, l'articulació de les llibertats i la possibilitat, per als individus, de formar un tot, es poden organitzar sense la intervenció d'una força o d'una autoritat, sense renunciació ni alienació. Parlant en la comunitat d'un *convivium*, les llibertats es troben i espontàniament s'universalitzen. Cadascú és lliure, però en la forma de la totalitat.

Ja no sorprèn la promesa, feta al començament de l'*Antropologia*, d'estudiar l'home com a «ciutadà del món», i que l'obra semblava renunciar a sostenir, limitant-se a una anàlisi del «Gemüt». De fet, l'home de l'*Antropologia* és *Weltbürger*, però no pas en la mesura que forma part de tal grup social o de tal institució, sinó purament i simplement perquè parla. És en l'intercanvi del llenguatge que, alhora, ateny i compleix ell

mateix l'universal concret. La seva residència al món és originàriament sojorn en el llenguatge.

La veritat que posa al dia l'*Antropologia* no és, doncs, una veritat anterior al llenguatge i que aquest s'ha encarregat de transmetre. És una veritat més interior i més complexa, ja que es troba en el moviment mateix de l'intercanvi, que compleix la veritat universal de l'home. Igual que fa una estona, l'originari era definit com el temporal mateix, ara es pot dir que l'originari no resideix en una significació prèvia i secreta, sinó en el trajecte més manifest de l'intercanvi. És allà que el llenguatge pren, acaba i troba la seva realitat; és allà, igualment, que l'home desplega la seva veritat antropològica.

\* \* \*

L'*Antropologia*, doncs, és «sistemàticament projectada» per una referència a la *Crítica* que passa pel temps; té, d'altra banda, un valor popular perquè la seva reflexió se situa dins d'un llenguatge donat que el fa transparent sense reformar-lo, i les particularitats del qual són el lloc de naixement legítim de les significacions universals. En una perspectiva antropològica, la veritat pren forma a través de la dispersió temporal de les síntesis i en el moviment del llenguatge i de l'intercanvi; no hi troba la seva forma primitiva, ni els moments *a priori* de la seva constitució, ni el xoc pur del donat; hi troba, en un temps ja passat, en un llenguatge ja parlat, dins d'un flux temporal i d'un sistema lingüístic mai donats en el seu punt zero, alguna cosa que és com la seva forma originària: l'universal naixent enmig de l'experiència en el moviment del vertaderament temporal i del realment intercanviat. És així que l'anàlisi del *Gemüt*, en la forma del sentit intern, es fa prescripció cosmopolita, en la forma de la universalitat humana.

Hem vist més amunt com la reflexió antropològica podia constituir, mitjançant la repetició fins i tot de la *Crítica*, el moment del pas a la filosofia transcendental. És fàcil comprendre que aquesta repetició pot tenir estructura, funció i valor de pas; i és que la *Crítica*, encara que repetida des d'un punt de vista simplement empíric, hi és reproduïda de tal manera que les síntesis de la veritat (és a dir, la constitució d'allò necessari en l'àmbit de l'experiència) apareixen ara en l'element de la llibertat (en el reconeixement del particular com a subjecte universal). L'*Antropologia* repeteix la *Crítica de la raó pura* des d'un punt de vista empíric on es troba ja repetida la *Crítica de la raó pràctica*: l'àmbit del necessari és igualment l'àmbit de l'imperatiu. L'*Antropologia* és, doncs, essencialment la investigació d'un camp on la pràctica i la teoria s'entrecreuen i es tapen completament; repeteix, en un mateix lloc i en un mateix llenguatge, l'*a priori* del coneixement i l'imperatiu de la moral, i així, a través del moviment de la paraula empírica que és la seva, arriba al que postula: una filosofia transcendental on es troba definida, des del seu fonament, la relació entre la veritat i la llibertat. Per dir-ho altrament, la repetició antropològicocrítica no descansa ni sobre ella mateixa, ni

sobre la *Crítica* sinó sobre una reflexió fonamental, respecte a la qual l'*Antropologia*, que no té ni la consistència del repetit, ni la profunditat d'allò que funda la repetició —que no és més, doncs, que el moment transitori però necessari de la repetició—, i no pot deixar de liquidar-se, i de desaparèixer, paradoxalment, com l'essencial.

Oberta per l'*Antropologia* i, per aquesta obertura mateixa, alliberada d'ella, la filosofia transcendental podrà, doncs, desplegar des del seu propi punt de vista, el problema que la insistència de l'*Antropologia* l'ha forçat a descobrir: la pertinença de la veritat i de la llibertat. És aquesta relació el que es posa en dubte en la gran tripartició repetida sense parar en l'*Opus Postumum*: Déu, el món i l'home. Déu, que és «*Persönlichkeit*», que és llibertat, que és, respecte a l'home i al món, font absoluta; el món, que és el tot, clos sobre si mateix, de les coses de l'experiència, que és veritat i domini infranquejable; quant a l'home, és la síntesi de tots dos, allò en què Déu i el món realment s'unifiquen, i tanmateix, respecte al món no és més que un dels seus habitants i respecte a Déu no és més que un ésser limitat. El que indica prou bé que la pertinença de la veritat i de la llibertat es fa en la forma de la finitud, i ens emplaça així a l'arrel mateixa de la *Crítica*. Estem en l'àmbit d'allò que funda el rebuig d'un intel·lecte intuïtiu.

Però aquests tres termes, Déu, el món i l'home, en la seva relació fonamental, remetent de fet a les nocions de font, de domini i de límit, de les quals ja hem vist en el pensament kantian la força i l'obstinació organitzadores. Són les que regien foscament les tres preguntes essencials del *philosophieren* i de les «Crítiques»; són també les que expliciten el contingut de l'*Antropologia*; ara són les que donen el seu sentit transcendental a les preguntes sobre Déu considerat com a font ontològica, sobre el món com a àmbit de les existències i sobre l'home com la seva síntesi en forma de finitud. I potser en la mesura que el regnat d'aquestes preguntes sembla tan universal i tan polimorf, tan transgressor respecte a tota divisió possible, que podríem comprendre a partir d'elles la relació d'una crítica amb una antropologia, i d'una antropologia amb una filosofia transcendental. Una crítica, interrogant-se sobre les relacions entre la passivitat i l'espontaneïtat, és a dir, sobre l'*a priori*, planteja un sistema de preguntes que s'ordena a partir de la noció de *Quellen*. Una *antropologia*, interrogant-se sobre les relacions entre la dispersió temporal i la universalitat del llenguatge, és a dir, sobre l'originari, se situa en una problemàtica que és la d'un món ja donat, un *Umfang*. Una filosofia transcendental, intentant definir les relacions entre la veritat i la llibertat, és a dir, situant-se en la regió del fonamental, no es pot escapar d'una problemàtica de la finitud, del *Grenzen*.

En el retorn d'aquestes tres nocions fins al seu arrelament fonamental, cal veure, sens dubte, el moviment pel qual es lliga el destí conceptual, és a dir, la problemàtica, de la filosofia contemporània: la dispersió que cap confusió, dialèctica o fenomenològica, no tindrà el dret de reduir, i que reparteix el camp de tota reflexió filosòfica segons l'*a priori*,



l'originari, i el fonamental. Des de Kant, implícitament, el projecte de tota filosofia serà superar aquest repartiment essencial, fins que es faci clara la impossibilitat d'una superació semblant fora d'una reflexió, que la repeteix i, repetint-la, la funda. L'*Antropologia* serà precisament el lloc on aquesta confusió, sense descans, renaixerà. Designada pel seu propi nom, o amagada sota altres projectes, l'*Antropologia*, o almenys el nivell antropològic de reflexió, tendirà a alienar la filosofia. El caràcter intermediari de l'originari i, amb ell, de l'anàlisi antropològica, entre l'*a priori* i el fonamental, l'autoritzarà a funcionar com a mestissa impura i no reflectida en l'economia interna de la filosofia: se li prestaran a la vegada els privilegis de l'*a priori* i el sentit del fonamental, el caràcter previ de la crítica i la forma acabada de la filosofia transcendental; es manifestarà sense diferència en la problemàtica del necessari i en la de l'existència; confondrà l'anàlisi de les condicions i la interrogació sobre la finitud. Un dia caldrà realment considerar tota la història de la filosofia postkantiana i contemporània des del punt de vista d'aquesta confusió mantinguda, és a dir, a partir d'aquesta confusió revelada.

Mai, sens dubte, aquesta «desestructuració» del camp filosòfic no ha estat tan sensible com al solc de la fenomenologia. Certament, en el projecte inicial de Husserl, tal com en testimonien els *Logische Untersuchungen*, es pretenia alliberar les regions de l'*a priori* de les formes a les quals les havien reduïdes les reflexions sobre l'originari. Però perquè l'originari no pot ser mai el sòl del seu propi alliberament, és finalment a l'originari concebut en l'espessor de les síntesis passives que ha retornat l'esforç per escapar de l'originari concebut com a subjectivitat immediata. La reducció no s'obria més que a un transcendental d'il·lusió, i no aconseguia tenir el paper al qual era destinada —i que consistia a tenir l'espai d'una reflexió crítica elidida. Ni tan sols la referència a Descartes, que substitueix, en un moment del pensament de Husserl, el predomini dels records kantians, no ha pogut aconseguir emascarar el desequilibri de les estructures. Des de llavors tota obertura a la regió del fonamental no podia, a partir d'allà, conduir al que hauria hagut de ser la seva justificació i el seu sentit, la problemàtica de la *Welt* i de l'*In-der-Welt*, no podia escapar de la càrrega de l'empiricitat. Totes les psicologies fenomenològiques i altres variacions sobre l'anàlisi de l'existència en són el testimoni crepuscular.

Quina ceguesa ens ha privat de veure que l'articulació autèntica del *Philosophieren* era de nou present, i sota una forma molt més constreñedora, en un pensament que potser no havia sabut fixar amb exactitud allò que encara conservava de filiació i de fidelitat respecte al vell «mandarí de Königsberg»? Probablement caldria entendre el que vol dir «filosofar a força de martell», veure amb una mirada inicial el que és el «Morgenrot», comprendre a on ens emplaça l'Etern Retorn per veure-hi la repetició autèntica, en un món que és el nostre, del que era, per a una cultura ja allunyada, la reflexió sobre l'*a priori*, l'originari i la finitud. És aquí, en aquest pensament que pensava la fi de la filosofia, que resideixen la possibilitat de filosofar i la injunció d'una austeritat nova.

Queda un problema, que el moviment del pensament kantian no ajuda gaire a resoldre: és el problema de l'empiricitat en la repetició antropològicocrítica. Cal considerar la flexió vers l'empiricitat com essencial per a tota reflexió que vulgui encaminar-se de l'*a priori* al fonamental? Una ciència de l'home, o més aviat el camp empíric on una ciència de l'home es fa possible, s'insereix de ple dret en el trajecte de la filosofia cap a ella mateixa.

O es pot concebre una antropologia que no trobaria en l'empiricitat el seu contingut i les seves lleis, sinó que s'adreçaria a les essències en una reflexió sobre l'home a la qual la intuïció sola donaria riquesa i vida? L'empíric no hi valdria més que a tall d'exemple, no definint ni compromentent la forma mateixa del coneixement.

L'*Antropologia* de Kant no dóna cap resposta clara a això. Sens dubte no és més que un recull empíric; però precisament, no sent més que recull i rapsòdia d'exemples, el moviment reflexiu que la divideix ve d'una altra banda i va a un altre lloc, sense que sigui definida amb precisió la forma de suport d'aquest coneixement sobre l'àmbit empíric que recobreix. Hi ha, en l'*Antropologia*, un doble sistema de solidaritat: amb la reflexió crítica i la filosofia transcendental, d'una banda, i de l'altra, amb la immensa sèrie d'investigacions antropològiques que es desenvolupen, sobretot a Alemanya, en la segona meitat del segle XVIII.

És bastant difícil d'establir exactament la manera com l'obra de Kant s'insereix en la cronologia i la xarxa d'influències dels textos antropològics. Per dues raons: una és la influència pròpia del pensament kantian sobre la ciència i singularment sobre la fisiologia i la medicina de la seva època, l'altra és el considerable retard de la publicació de l'*Antropologia*, retard que ha permès una difusió de notes d'estudiants, de quaderns de curs com els utilitzats, aproximadament quaranta anys més tard, per Starke. Encara que molts textos, publicats abans de l'*Antropologia*, remetent explícitament o implícitament al pensament kantian, i davant una semblança, és sovint impossible fiar-se de les dates de publicació per establir l'ordre de les influències i les precedències. No tenim, per guiar-nos en aquesta xarxa complexa, més que tres menes d'indicacions:

1. Els textos que impliquen una referència explícita a Kant, com és el cas d'Ith: *Versuch einer Anthropologie* (Berna, 1794), de Schmidt: *Empirische Psychologie* (Jena, 1791), de Hufeland: *Makrobiotik* (Berlín, 1797). Per a tots aquests textos ja hem assenyalat les referències a Kant. Caldria també afegir la segona edició de l'*Anthropologie* de Platner, o alguns treballs que se situen d'entrada en l'obediència kantiana, com Köllner: «Bestimmung Der organischen Kräfte nach Grundsätzen Der kritischen Philosophieren».

2. Per contra, l'anterioritat de certs textos autoritza a pensar que Kant efectivament els ha conegut i els ha utilitzat en la seva *Antropologia*. A la primer fila d'aquests cal posar sens dubte Tetens: *Versuch über die menschliche Natur* (1777), l'*Anthropologie* de Platner (1772), i és clar, la *Psychologia empirica* de Baumgarten (1749). Aquesta obra, que Kant

havia anotat, ha servit de fil conductor a l'*Antropologia*. L'analogia de lloc en els dos textos és colpidora; es podrien superposar paràgraf per paràgraf. Encara cal subratllar que es tracta d'una disposició clàssica de les psicologies del segle XVIII, i que sens dubte caldria buscar el punt d'origen o almenys de fixació definitiva en Wolff. Però hi ha més: la *Psychologia* de Baumgarten ha subministrat esquemes que l'*Antropologia* ha reprès i ha elaborat: la distinció entre «perceptio primaria» i «perceptio adhaerens» es converteix en l'*Antropologia* en el sistema desdoblant de «perceptio primaria et secundaria» i de «perceptio principalis i adhaerens». Igualment, l'anàlisi del *Wahrsagen* i del *Weissagen* en Baumgarten es precisa en Kant en una distinció del *Vorhersagen*, del *Wahrsagen* i del *Weissagen*.

3. Finalment, sense temor de grans errors, es pot revelar la influència d'alguns textos en el desenvolupament mateix de l'obra de Kant. Hi ha modificacions o novetats en l'última redacció de l'*Antropologia* que tenen el seu origen en textos que s'han publicat poc temps abans. Es pot estar segur, per exemple, que Kant ha llegit l'*Empirische Psychologie* de Schmid, i l'ha utilitzat. En les notes de Nachla, en els cursos publicats per Starke, no trobem per enlloc cap menció de les fonts empíriques que ajuden i sostenen la reflexió antropològica. És només en el text de 1798 que es veuen mencionats els *Hilfsmittel*, que són, en l'ordre, la història del món, les biografies, el teatre i les novel·les. Ara bé, el 1791, Schmidt consagrava un paràgraf als *Hilfsmittel* de l'estudi empíric de l'ànima: llibres d'històries, biografies, observacions sobre el caràcter, poesia tràgica i còsmica, novel·la. Però hi ha quelcom més important: el mateix Schmidt distingeix tres menes de ciències humanes: la que s'adreça a la interioritat de l'home (*sein Inneres*) i a tot el que apareix en el sentit intern és la psicologia; la que s'adreça a l'exterioritat (*sein Äusseres*) i al cos és l'antropologia mèdica; quant a l'antropologia pròpiament dita, ha d'estudiar les relacions mútues entre l'interior i l'exterior. És difícil no pensar que aquí es troba l'origen dels subtítols que després de 1791 Kant ha donat a les dues parts de l'*Antropologia*. Hi ha, doncs, tota una xarxa de coneixements empírics que constitueixen, al final del segle XVIII, l'àmbit de l'antropologia. Entre aquest conjunt i el text de Kant el parentiu és clar, fins i tot si encara que no sigui possible situar exactament l'ordre cronològic de les relacions i el prestigi de les influències recíproques. Però des d'ara un es pot interrogar sobre la significació general d'aquest camp del coneixement empíric que acaba d'emergir, en aquesta època, amb la pretensió de constituir una ciència, l'*Antropologia*.

Deixem de banda l'arqueologia d'un terme la forma del qual, si no l'aparició, ja era fixada al segle XVI. Què poden significar respecte a una ciència de l'home del tipus cartesià aquestes noves antropologies?

1. Sembla que el projecte inicial d'una antropologia hagi estat lligat, al començament del segle XVIII, a un conjunt de dificultats científiques precises: allò que es diu sovint, i amb massa pressa, la crítica del mecanisme cartesià no ha estat més que una manera, per als contemporanis, de for-

mular amb un vocabulari teòric la nova tasca del seu coneixement. D'una manera general, es pot dir que en aquesta època les investigacions sobre el funcionament del cos humà han estat l'ocasió d'un desdoblament conceptual capital: en la unitat de la *physis*, que no és pas el moment de posar en dubte, el que és per al cos el físic comença a desprendre's del que és, per als cossos, la física. La física en l'home seria de la naturalesa, sense ser física. Son entrecreuaments nocius curiosos, de vegades contradictoris, però que al cap i a la fi retornen a la dificultat d'ordenar els uns en els altres els sabers de la física, de les físiques i de la *physis*. Wolff manté la «Physica» com la forma més general del coneixement de la naturalesa i ordena la «Fisiologia» com a ciència del cos. Kant, al contrari, agruparà en la «Fisiologia» el conjunt dels coneixements empírics de la naturalesa, de la qual la «Física» no cobreix més que un sector. De fet, si una ciència de la naturalesa sembla ara desplaçada respecte a una ciència de la física, és en la mesura que aquesta ja no pot cobrir l'àmbit del cos humà. L'existència d'una antropologia és a la vegada la causa i l'efecte, i en tots els casos, la mesura d'aquesta diferència.

2. Però per què està vinculada aquesta diferència a una antropologia i no a una biologia en general? Per què diu Wolff que la fisiologia és una ciència «de corpore animati, praesertim humano»? Sens dubte perquè el coneixement de l'home es troba en la cruïlla de la determinació d'un privilegi metafísic, que és l'ànima, i del domini d'una tècnica que és la medicina. L'home és, doncs, el primer tema de coneixement que apareix en el camp deixat lliure per la diferència entre *physis* i física. «Definitus Physiologia per scientiam corporis animati; strictius a medius per scientiam corporis sani; alii tractationem physicam d'homine in specie Anthropologiam vocant».

És en la mesura que és antropologia que la fisiologia es guanya la seva especificitat; l'*Antropologia* és la seva raó de no ser purament i simplement física.

3. Aquesta posició paradoxal de l'antropologia (que és raó d'allò de què forma part) és plena de conseqüències. Serà a la vegada límit de la ciència de la *physis* i ciència d'aquest límit; serà aquest límit minvat, en aquest costat d'ella mateixa, sobre l'àmbit que limita, i definirà, així, en termes de relacions la no-relació, en termes de continuïtat el que és ruptura, en termes de positivitat el que és finitud. «Es pot» —deia Platner— «considerar el cos i l'ànima en les seves relacions, limitacions i relacions recíproques, i és això el que anomeno antropologia». Però Telena havia vist bé que aquesta relació no podia ser circumscrita, en l'antropologia, més que des del punt de vista de la *physis*. I això per oposició al seu mètode filosòfic; segons aquest, cal prendre les modificacions de l'ànima «wie sie durch das Selbstgefühl erkannt werden»; en la psicologia analítica, o antropologia, considera les modificacions de l'ànima «von Der Seite da sie etwas in dem Gehirn als dem innern Organ der Seele sind», i intenta explicar-los «als solche Gehirnsbeschaffenheiten und Veränderungen».

4. Sobre la base del que hi ha de més inicial en el seu projecte, l'antropologia no pot deixar de ser a la vegada reductora i normativa. Reductora, ja que no acceptarà de l'home el que aquest sap d'ell mateix, pel «Selbstgefühl», sinó tot just allò que en pot saber pel moviment que passa per la mediació de la *physis*. L'antropologia no s'adreçarà més que al fenomen del fenomen, en termes d'una flexió que suposa sempre l'horitzó de la naturalesa. Però, d'altra banda, serà sempre la ciència d'un cos animat, finalitzat respecte a ell mateix, i desenvolupant-se segons un correcte funcionament. Serà coneixement d'una salut que, per a l'home, és sinònim d'animació. D'alguna manera serà la ciència del normal per excel·lència: «Die Lehre von der Beschaffenheit von dem Nutzen der Teile des menschlichen Körpers ins gesunden Zustand».

5. L'antropologia es troba, així, envoltant i embolcallant tot coneixement de l'home. Serveix d'horitzó explícit o implícit de tot el que l'home pot saber d'ell mateix. I cada àmbit de les ciències pot prendre lloc en l'ampli camp de l'antropologia, en la mesura que alguna cosa de l'home és implicada en ella: «El primer objecte que em colpeix en aquest vast conjunt dels nostres coneixement és el que s'ocupa de l'home considerat en les relacions personals i dels homes units en associacions polítiques». Però, en tant que ser natural, l'home no funda el seu propi coneixement més que limitant-lo, inserint-lo en un joc innat que no li dona cap possibilitat més que retirant-li el seu valor. I una ciència antropològicament fundada serà una ciència reduïda, proporcional a l'home, desposseïda de la seva pròpia veritat, però per això mateix restituïda en la veritat de l'home. És així com l'antropologia, en tant que és alhora fonament i regla reductora, pren l'aspecte d'un coneixement normatiu, prescrivint per endavant a cada ciència que tracta de l'home, el seu curs, les seves possibilitats i els seus límits. Ith preveia d'aquesta manera una antropologia que seria fisiològica, una segona que seria psicològica, una tercera històrica i una última moral o teològica. Fundant el saber, o almenys constituint la ciència d'allò que funda el saber, l'antropologia, d'un sol moviment el limita i el finalitza.

Sigui quin que sigui el seu contingut empíric, l'antropologia té, doncs, una estructura epistemològica que li és pròpia. Porta un sentit que no és superposable ni als «tractats de l'home», l'estil dels quals, almenys, roman encara en l'obediència cartesiana, ni als empirismes que dominen sempre el pensament de Locke. Sens dubte, com els primers, és un saber en el llenguatge de la naturalesa, i com els altres, una assignació de l'originari. Però això no són més que moments en la seva estructura epistemològica total. Aquesta, en efecte, no s'equilibra al voltant d'alguna cosa que no és ni l'animal humà, ni la consciència de si, sinó el *Menschenwesen*, és a dir, a la vegada l'ésser natural de l'home, la llei de les seves possibilitats i el límit *a priori* del seu coneixement. L'antropologia serà, doncs, no només ciència de l'home, ciència i horitzó de totes les ciències de l'home, sinó ciència del que funda i limita el coneixement de l'home. És allà que s'amaga l'ambigüitat d'aquesta *Menschen-Kenntniss*

per la qual es caracteritza l'antropologia: és coneixement de l'home, en un moviment que l'objectiva, des del punt de vista del seu ésser natural i del contingut de les seves determinacions animals; però és coneixement del coneixement de l'home, en un moviment que interroga al subjecte mateix, sobre els seus límits i sobre el que autoritza en el saber que es pren d'ell.

L'antropologia creia posar en dubte un sector de la naturalesa; formulava de fet una pregunta que dipositava en la filosofia de la nostra època l'ombra d'una filosofia clàssica en endavant privada de Déu: hi pot haver un coneixement empíric de la finitud? El pensament cartesià, encara que molt aviat, i des de l'experiència de l'error, havia trobat aquesta finitud, no s'hi havia tornat a remetre definitivament més que a partir d'una ontologia de l'infinit. Quant a l'empirisme, practicava aquesta finitud, hi remetia sense parar, però igualment com a límit d'ell mateix i com a frontera del coneixement. La interrogació antropològica té un sentit diferent; es tracta de saber si, pel que fa a l'home, pot existir un coneixement de la finitud, prou alliberada i fundada, per pensar aquesta finitud en ella mateixa, és a dir, en forma de positivitat.

És aquí que intervé la gran reinstauració efectuada per Kant. En efecte, l'estructura interna de l'*Antropologia* i la pregunta que, secretament, l'ànima tenen la mateixa forma que la interrogació crítica; hi ha en ella una pretensió de conèixer les possibilitats i els límits del coneixement; calca de l'exterior i en els gestos de l'empiricitat el moviment d'una crítica; i el que hi ha de donat en ella sembla poder funcionar com un *a priori*. De fa molt de temps, els «antropòlegs» han cregut poder acollir sense dificultat, ni tomb de pensament, la lliçó kantiana: Schmidt, Hufeland, Ith no són més que els primers testimonis d'una llista que podria ser llarga i que no s'aturaria en el segle XVIII. Cal fins i tot la resistible ingenuïtat dels nostres contemporanis per celebrar en l'*Antropologia* la superació finalment segura de les dissociacions on s'hauria perdut la seqüedat del racionalisme (ànima i cos, subjecte i objecte). Mentre que, en la meravella d'aquesta reconciliació, no troben més que el miracle poc sorprenent de la seva sordesa en l'equívoc gramatical de la *Menschenkenntniss*.

De fet, en el moment en què es creu fer valer el pensament crític des del punt de vista d'un coneixement positiu, s'oblida el que hi havia d'essència en la lliçó deixada per Kant. La dificultat de situar l'*Antropologia* respecte al conjunt crític hauria hagut de bastar per indicar que aquesta lliçó no és senzilla. En tot cas, aquesta lliçó diu que l'empiricitat de l'*Antropologia* no es pot fundar en ella mateixa; que és possible només a títol de repetició de la *Crítica*; que no pot, doncs envoltar la *Crítica*; però que no sabia estar-se de referir-s'hi; i si en representa l'«analogon» empíric i exterior és en la mesura que descansa sobre estructures de l'*a priori* ja designades i posades al dia. La finitud, en l'organització general del pensament kantià, mai no es podrà reflectir des d'ella mateixa; no s'ofereix al coneixement i al discurs més que d'una manera secundària;



però allò a què és obligada a referir-se no és una ontologia de l'infinit; són, en la seva organització de conjunt, les condicions *a priori* del coneixement. És a dir que l'*Antropologia* es trobarà doblement sotmesa a la *Crítica*: en tant que coneixement, a les condicions que fixa i a l'àmbit d'experiència que ella determina; en tant que exploració de la finitud, a les formes primeres i no superables que la *Crítica* manifesta. Compresa així, la situació de l'*Antropologia* no deixa de tenir una certa semblança amb la dels *Anfangsgründe der Natur*: posar al dia el sistema d'articulació entre la *Crítica* i les formes *a priori* del coneixement d'una banda i, de l'altra, els principis d'un saber empíricament constituït i històricament desenvolupat en la *Crítica*. Però sota aquesta simetria superficial regna una profunda dissimetria: en els *Anfangsgründe*, es tracta de la física, i d'una ciència així constituïda en la seva plenitud i la seva veritat; en l'*Antropologia*, es tracta, al contrari, de la *physis*, és a dir, una capa de coneixement plena d'imperficcions, de fronteres i de defalliments: en resum, de la negativitat pel que fa a la naturalesa. En altres paraules, de la *Crítica* als *Anfangsgründe*, la continuïtat està assegurada per les formes de l'activitat simètrica i el camp de veritat que funda i estructura; de la *Crítica* a l'*Antropologia*, la continuïtat és establerta per la insistència comuna dels límits i el rigor de la finitud que aquests indiquen. Els Principis de la naturalesa passen sense Déu i fan inútil la hipòtesi d'un infinit actual, la contradicció interna del qual ha estat ensenyada per la *Crítica*; l'*Antropologia* senyala amb el dit l'absència de Déu, i es desplega en el buit deixat per aquest infinit. Allà on la naturalesa dels cossos físics parla de síntesi, la naturalesa empírica de l'home parla de límit. Aquest caràcter recíproc i invers, aquesta simetria asimètrica de la síntesi i del límit són sens dubte al centre del pensament kantian: i és en això que la *Crítica* manté els seus privilegis respecte a tot coneixement possible.

És hora de tornar al nostre problema inicial, l'acompanyament de la *Crítica* per un ensenyament antropològic, el monòton contrapunt amb el qual Kant ha duplicat l'esforç d'una reflexió transcendental per una constant acumulació de coneixements empírics sobre l'home. Que, durant vint-i-cinc anys, Kant hagi ensenyat antropologia es deu a una altra cosa, sens dubte, que a les exigències de la seva vida universitària; aquesta obstinació està vinculada a l'estructura mateixa del problema kantian: com pensar, analitzar, justificar i fundar la finitud, en una reflexió que no passa per una ontologia de l'infinit i no s'excusa pas en una filosofia de l'absolut? Pregunta que figura efectivament en l'*Antropologia*, però que no pot prendre d'ella les seves dimensions vertaderes, ja que no pot reflectir-se per ella mateixa en un pensament empíric. En això resideix el caràcter marginal de l'*Antropologia* respecte a l'empresa kantiana: és a la vegada l'essència i l'inessencial, un marc constant en relació al qual el centre està sempre desplaçat, però que sempre remet a ell i l'interroga. Es pot dir que el moviment crític s'ha desfet de l'estructura antropològica: perquè aquesta el dibuixava des de l'exterior i perquè no podia prendre el seu valor més que alliberant-se d'ella, tornant-se contra ella i, per

tant, fundant-la. La configuració epistemològica pròpia de l'*Antropologia* imita la *Crítica*; però es tracta de no ser presa per aquest prestigi i de restituir amb aquesta ressembança un ordre racional. Aquest ordre consisteix a fer gravitar l'*Antropologia* al voltant de la *Crítica*. I aquest ordre restablert és per l'*Antropologia* la forma autèntica del seu alliberament, la posada al dia del seu vertader sentit: pot aparèixer llavors com allò en la qual cosa s'anuncia el pas de l'*a priori* al fonamental, del pensament crític a la filosofia transcendental.

Es veu en quin filat de contrasentits i d'il·lusions l'*Antropologia* i la filosofia contemporània estan encaixades l'una amb l'altra. S'ha volgut fer valer l'antropologia com a crítica, com una crítica alliberada dels prejudicis i del pes inert de l'*a priori*; quan no pot donar accés a la regió del fonamental més que si roman en l'obediència d'una crítica. S'ha volgut fer-ne (el que no és més que una altra modalitat del mateix oblit de la crítica) el camp de positivitat on totes les ciències humanes troben el seu fonament, i la seva possibilitat; quan, de fet, no pot parlar més que el llenguatge del límit i la negativitat: no ha de tenir per sentit més que transmetre del vigor crític a la fundació transcendental la presència de la finitud. En nom del que és, és a dir, del que ha de ser segons la seva essència l'antropologia en el tot del camp filosòfic, cal recusar totes aquestes «antropologies filosòfiques» que es lliuren com a accés natural al fonamental; i totes aquestes filosofies el punt de sortida i l'horitzó concret de les quals són definits per una certa reflexió antropològica sobre l'home. Aquí i allà hi juga una «il·lusió» que és pròpia de la filosofia occidental des de Kant. Fa equilibri, en la seva forma antropològica, amb la il·lusió transcendental que contenia la metafísica prekantiana. És per simetria i referint-s'hi com un fil rector que es pot comprendre en què consisteix aquesta il·lusió antropològica.

És que, en efecte, una deriva històricament de l'altra, o més aviat és per una lliscada de sentit en la crítica kantiana de la il·lusió transcendental que la il·lusió antropològica ha pogut néixer. El caràcter necessari de l'aparença transcendental ha estat interpretat cada vegada més sovint no com una estructura de la veritat, del fenomen i de l'experiència, sinó com un dels estigmes concrets de la finitud. El que Kant designava en ella, d'una manera ben ambigua, com «naturalesa» ha estat oblidat com a forma fonamental de la relació amb l'objecte i ha estat recuperat com a «naturalesa» de la naturalesa humana. La il·lusió, per tant, en lloc de ser definida pel moviment que la criticava en una reflexió sobre el coneixement, ha estat referida a un nivell anterior on sembla a la vegada desdoblada i fundada: es fa veritat de la veritat —allò a partir de la qual cosa la veritat no hi és sempre i mai no ve donada—; esdevé així la raó de ser i la font de la crítica, el punt d'origen del moviment pel qual l'home perd la veritat i contínuament es troba al seu servei. Aquesta il·lusió definida ara com a finitud es converteix per excel·lència en el retir de la veritat: allò en la qual cosa s'amaga i allò en què sempre es pot trobar.

És en això que la il·lusió antropològica és, des d'un punt de vista estructural, com el revés, la imatge en mirall de la il·lusió transcendental. Aquesta consistia a aplicar els principis de l'enteniment fora dels límits de l'experiència, i, per tant, a admetre un infinit actual en el camp del coneixement possible per una mena de transgressió espontània. Ara bé, la il·lusió antropològica resideix en una regressió reflexiva que ha de donar compte d'aquesta transgressió. La finitud mai no pot ser superada si no és en la mesura que és una altra cosa més que ella mateixa i que descansa sobre un més enllà on troba la seva font; aquest més enllà és ella mateixa però replegada del camp de l'experiència on es posa a prova en la regió de l'originari on es funda. El problema de la finitud ha passat d'una interrogació sobre el límit i la transgressió a una interrogació sobre la tornada a si mateixa; d'una problemàtica de la veritat a una problemàtica del mateix i de l'altre. Ha entrat en el domini de l'alienació.

I la paradoxa està en això: alliberant-se d'una crítica prèvia del coneixement i d'una pregunta primera sobre la relació amb l'objecte, la filosofia no s'ha alliberat de la subjectivitat com a tesi fonamental i punt de partida de la seva reflexió. S'hi ha tancat, al contrari, donant-se-la ampliada, hipostasiada i tancada en l'infranquejable estructura del «*menschlíches Wesen*», on vetlla i es recull silenciosament aquesta veritat extenuada que és la veritat de la veritat. Es pot comprendre llavors per què en un sol moviment característic de la reflexió en la nostra època tot coneixement de l'home es dona dialectitzat d'entrada o dialectitzable de ple dret —en tot cas amb un sentit on es tracta de la tornada a l'originari, a l'autèntic, a l'activitat fundadora, a allò per la qual cosa hi ha significacions al món—; i tota filosofia es dona com si pogués comunicar-se amb les ciències de l'home o amb les reflexions empíriques sobre l'home sense passar per una crítica, una epistemologia o una teoria del coneixement. L'*Antropologia* és aquest camí secret, que, vers les fundacions del nostre saber, enllaça amb una mediació no reflexionada l'experiència de l'home i la filosofia. Els valors insidiosos de la pregunta «*Was ist Der Mensch?*» són responsables d'aquest camp homogeni, desestructurat, indefinidament reversible on l'home dona la seva veritat com a ànima de la veritat. Les nocions polimorfes de *sentit*, d'*estructura*, de *gènesi* —sigui quin sigui el valor que podrien tenir i que seria just restituir-los en un pensament rigorós— no indiquen per ara més que la confusió de l'àmbit on prenen el seu paper de comunicació. Que circulin indiferentment en totes les ciències humanes i en la filosofia no dona dret a pensar-les en un sol acte, sinó que només assenyala la incapacitat que es té d'exercir contra aquesta il·lusió antropològica una vertadera crítica.

I tanmateix és d'aquesta crítica que hem rebut el model des de fa més de mig segle.

L'empresa nietzscheana podria ser entesa com a punt de parada finalment respecte a la proliferació de la interrogació sobre l'home. La mort de Déu no és manifestada, en efecte, en un gest doblement mortífer que, posant un terme a l'absolut, és al mateix temps assassí de l'home. Ja que

l'home, en la seva finitud, no és separable de l'infinit, del qual és a la vegada la negació i l'herald; és en la mort de l'home que es compleix la mort de Déu. No és possible concebre una crítica de la finitud que sigui alliberadora tant respecte a l'home com amb relació a l'infinit, i que ensenyi que la finitud no és pas terme, sinó la curvatura i el nus del temps en què la fi és començament?

La trajectòria de la pregunta «Was ist Der Mensch» en el camp de la filosofia s'acaba en la resposta que la recusa i la desarma: «Der Übermensch».

*[Traducció de Francesc Calvo Ortega]*